

Josef Pieper

Introducción a Tomás de Aquino

DOCE LECCIONES



BIBLIOTECA • DEL • CINCUENTENARIO

RIALP

JOSEF PIEPER

INTRODUCCIÓN
A TOMÁS DE AQUINO

DOCE LECCIONES

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*

© 1986 by Kösel – Verlag GMBH & Co., München

© 2005 de la presente edición española, realizada por RAMÓN CERCÓS, para todos los países de habla castellana,
by EDICIONES RIALP, S. A., Alcalá, 290. 28027 Madrid.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ISBN: 84-321-3539-9

Depósito legal: M. 18.393-2005

Printed in Spain

Impreso en España

Anzos, S. L., Fuenlabrada (Madrid)

Índice

OBSERVACIÓN PREVIA 13

CLAVE DE ABREVIATURAS 14

I

El siglo «occidental», una época nada armónica. Tomás protagoniza un breve momento de plenitud «clásica».—Observaciones sobre bibliografía: Chesterton, Grabmann, Chenu, Gilson.—Panorama de los acontecimientos de la carrera docente 15

II

A su «biografía» pertenece también la canonización, la elevación a «Doctor de la Iglesia», a «Doctor universal».—En qué consiste lo ejemplar de Tomás. Perfección y originalidad. La preocupación por no omitir nada.—Las primeras decisiones: por la «Biblia» y por «Aristóteles».—El «movimiento de pobreza» y los comienzos de la Orden de Predicadores 29

III

- Ingreso en la Orden dominicana. «Perfección evangélica» y pasión por la enseñanza.—Amenaza al propósito originario: la Inquisición. La postura de Santo Tomás.—Aristóteles y la Cristiandad de la Alta Edad Media. Pedro de Hibernia, un nuevo estilo. 44

IV

- Tomás no se hace «aristotélico». Afirmación del mundo sensible. No se trata del Aristóteles histórico. «Cuál es la verdad de las cosas.» Sentido de la cita hoy y en Tomás 56

V

- «Sin Tomás, Aristóteles estaría mudo.» Lo problemático de la interpretación «ahistórica».—La Universidad medieval: pese a la prepotencia teológica, no es una institución jerárquica; una institución para toda la Cristiandad; vinculación a la ciudad.—París: la más pura realización de la Universidad 68

VI

- Tomás y París, «su elemento natural».—La polémica de los Mendicantes; la conquista de la Universidad por las Órdenes mendicantes.—Los primeros años de enseñanza. Inicio de la obra escrita 78

VII

- La disputación como elemento estilístico. Orígenes en el Diálogo platónico y en la Tópica aristotélica.—La estructura del artículo en Tomás.—Espíritu de la *disputatio*: escuchar al interlocutor; respetar su argu-

mentación y su persona; dirigirse al otro; renuncia a la terminología caprichosa; aclarar, no hacer exhibiciones.—La disputación como lugar de verificación de la universalidad.—Posible motivo de la degeneración de la discusión pública hoy: falta el modelo vinculante 91

VIII

- Tomás es ante todo maestro, a pesar de las numerosas misiones especiales.—La enseñanza como forma de la vida espiritual. Pensar a partir de los principiantes. La maestría del oficio didáctico.—Visión panorámica de las «obras principales». Los Opúsculos; los Comentarios; las *Quaestiones disputatae*; las dos *Summas*. La *Summa Theologica* como reflejo del suceder 105

IX

- El latín medieval no era una lengua muerta. Universidad y lenguaje «técnico». De Cicerón y Séneca, pasando por Boecio, a Tomás: traducción del griego. Lo creativo de este proceso de apropiación.—Belleza literaria en Tomás: carácter de instrumento cabal. No obstante, se evita el lenguaje técnico artificial. Desconfianza frente a la «terminología». El empleo vivo del lenguaje como norma.—Sobriedad del lenguaje como expresión de la máxima apertura a la realidad ... 118

X

- La tarea que se propone Tomás: coordinar lo natural y sabido con lo sobrenatural y creído de tal forma que sean reconocidos los derechos propios de ambos campos.—Decidida secularidad. Abierta afirmación del cuerpo. Influencia en el estilo del pensamiento teoló-

gico.—A la par contra el secularismo de Sigerio de Brabante y contra la intemporalidad de la Teología dominante.—Secularidad teológicamente fundada. Los argumentos basados en la Creación y en la Encarnación. El principio del Occidente cristiano: unión de las obligaciones mundanas con la apertura a la llamada de lo supramundano 134

XI

Cristianismo no occidental. «Occidente»: no una suma de instituciones, sino un proyecto histórico. Serenidad ante los conflictos siempre renovados.—La interpretación «existencial» de los conceptos de ser y Dios. «Yo soy el que soy». Existir como un estar inflamado por el *actus purus*. Por ello todo ente no sólo es bueno, sino santo.—La relación de lo filosófico y lo teológico en Tomás. Los conceptos «Filosofía» y «Teología». Sólo es admisible su relación, en tanto en cuanto ambos sean aceptados como actos espirituales legítimos 149

XII

Filosofía y Teología tienen ambas que ver con la realidad total, en tanto en cuanto ésta se encuentra en la mirada dirigida al mundo, y en tanto en cuanto se encuentra en la escucha de la «palabra de Dios». El problema de la limpia delimitación metodológica es, de manera específica, insignificante: tanto el filósofo como el teólogo tienen que comportarse de tal forma que no excluyan formalmente de su consideración ninguna información alcanzable acerca de la realidad.—¿*Ancilla Theologiae*? La Teología es la que necesita de la totalidad del conocimiento natural del mundo.—La *Summa Theologica* no es en absoluto

un «sistema cerrado»; el carácter fragmentario pertenece a su afirmación. Teología negativa y Filosofía negativa. La inmunidad contra falsas exigencias de totalidad 164

ÍNDICE ALFABÉTICO 179

Observación previa

Este libro está más cercano al lenguaje oral que al escrito. Es la redacción, sólo algo modificada, de lecciones universitarias para estudiantes de todas las Facultades. Su propósito y pretensión se circunscriben a lo que el título reza: introducción. No se trata ni de una biografía detallada ni de una interpretación completa y sistemática de pasajes científicos ejemplares. Tampoco se trata de una aportación original a la investigación histórica de la Filosofía medieval; cualquier experto podrá ver fácilmente —además de por las citas expresas— en qué medida depende la exposición de los trabajos de M.-D. Chenu, E. Gilson, F. van Steenberghen y otros.

El tema propio de estas lecciones es el intento de diseñar, con base en los hechos históricos y biográficos, el perfil de aquel Tomás de Aquino que, aparte de lo meramente histórico, sólo importa en verdad al filósofo de hoy. Y tengo la esperanza de que haya sido posible, aun cuando sólo en líneas generales, hacer resaltar exactamente y diferenciar claramente lo que exclusivamente se pretendía, es decir, la fisonomía intelectual que caracteriza a Tomás como el «Doctor Universal» de la Cristiandad. Esto es también de lo que en cualquier forma soy totalmente responsable.

J. P.

En las siguientes notas los pasajes de la *Summa theologiae* se citan solamente mediante cifras; por ejemplo: II, II, 123, 2 ad 4 quiere decir II parte de la II parte, quaestio 123, articulus 2, respuesta a la 4.^a objeción. De igual modo con los pasajes del *Comentario al Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo; por ejemplo: 3, d. 31, 2, 5 quiere decir Libro 3.^o, distinctio 31, quaestio 2, articulus 5. Las restantes obras de Santo Tomás se abrevian de la siguiente forma.

C.G.	— <i>Summa contra Gentes.</i>
Ver.	— <i>Quaestiones disputatae de veritate.</i>
Mal.	— <i>Quaestiones disputatae de malo.</i>
Pot.	— <i>Quaestiones disputatae de potentia Dei.</i>
Spir. creat.	— <i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.</i>
Quol.	— <i>Quaestiones quodlibetales.</i>
Substant. separ.	— <i>De substantiis separatis.</i>
Un. int.	— <i>De unitate intellectus contra Averroistas.</i>
Reg. princ.	— <i>De regimine principum.</i>
comp., theol.	— <i>Compendium theologiae.</i>
Perf. vit. spir.	— <i>De perfectione vitae spiritualis.</i>
Contra impugn.	— <i>Contra impugnantes Dei cultum et religionem.</i>
Contra retrah.	— <i>Contra retrahentes homines a religionis ingressu.</i>
In Joh.	— <i>Comentario al Evangelio de San Juan.</i>
In Met.	— <i>Comentario a la Metafísica de Aristóteles.</i>
In An.	— <i>Comentario al De Anima de Aristóteles.</i>
In Phys.	— <i>Comentario a la Física de Aristóteles.</i>
In De caelo et mundo	— <i>Comentario al De caelo et mundo de Aristóteles.</i>
In Trin.	— <i>Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad.</i>
In Hebdom.	— <i>Comentario al De hebdomadibus de Boecio.</i>

La vida de Santo Tomás de Aquino se extiende de tal forma a lo largo del siglo XIII, que el año de la mitad de la centuria, 1250, es también al mismo tiempo el año central de la vida de Tomás, aun cuando entonces él sólo tuviese veinticinco años y estuviese sentado como estudiante a los pies de Alberto Magno en el monasterio de la Santa Cruz de Colonia. El siglo XIII se ha llamado de forma especial el siglo «occidental». El significado que se vincula a esta denominación no resulta siempre totalmente nítido. En un cierto sentido, yo aceptaría igualmente este calificativo; incluso me atrevería a aventurar la afirmación de que lo específicamente occidental habría sido llevado a su configuración definitiva precisamente en este siglo y precisamente por medio del propio Tomás de Aquino. Por supuesto que ello depende de lo que se entienda por «occidental». De eso habrá que hablar.

Existe la idea romántica de que el siglo XIII fue una época de equilibrio armónico, de orden estable y de florecimiento sin trabas de la Cristiandad. Precisamente en el terreno espiritual no encaja esa idea. El historiador de Lovaina Fernand van Steenberghen habla de un siglo de «crisis de la inteligencia cris-

tiana»¹; y en Gilson se encuentra: «Todo el mundo podía ver que se cernía una "crisis"»².

¿Cómo se manifestaba esto concretamente? En primer lugar hay que decir que la Cristiandad, desde hacía siglos sitiada por el Islam, amenazada por las hordas asiáticas —1241 es el año de la derrota de los mongoles en Legnica—, esta Cristiandad del siglo XIII se encuentra drásticamente condicionada por el hecho de que era sólo un pequeño grupo en medio de un mundo gigantesco no cristiano. Experimenta drásticamente sus propias fronteras y no solamente las espaciales. En medio de Asia, en el Karakorum, hacia 1253/1254, en la corte del Gran Khan tiene lugar una discusión de dos frailes mendicantes franceses con mahometanos y budistas. Si se puede hablar aquí de una «tarea misionera emprendida por decepción de la antigua Cristiandad»³, es ciertamente más que cuestionable. Pero de todas formas esta antigua Cristiandad se ve desafiada en sumo grado no sólo desde más allá de sus fronteras espaciales. Ya desde hacía tiempo el mundo árabe, que había invadido la antigua Europa, se había impuesto no sólo por su poderío militar y político, sino también por su Filosofía y Ciencia, que, mediante traducciones del árabe al latín, se habían «establecido» en gran medida en el corazón de la Cristiandad, por ejemplo en la Universidad de París. Ciertamente que esta Filosofía y esta Ciencia, en sentido estricto, no eran de origen y carácter islámico; es la antigua *ratio*, es Aristóteles quien había penetrado en el mundo intelectual de la Europa cristiana por caminos tan sorprendentemente avasalladores; pero de todas formas es primariamente algo extraño, nuevo, peligroso, «pagano».

¹ FERNAND VAN STEENBERGHE, *Le XIII^e siècle*, en: Forest-V. Steenberghe-De Gandillac, *Le Mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*. Vol. XIII (París 1951), p. 303.

² ETIENNE GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londres 1955), 325. [Trad. española, Madrid, Gredos, 1958.]

³ FRIEDRICH HEER, *Europäische Geistesgeschichte* (Stuttgart, 1953), p. 147.

Al mismo tiempo esta Cristiandad del siglo XIII va a resultar conmovida de raíz en su política: política interior, si se prefiere; va a penetrar definitivamente «en la edad en la que cesa de ser una unidad teocrática»⁴; en 1214 por primera vez vence un rey nacional —¡como tal!— al Emperador —¡como tal!— en la batalla de Bouvines. Por la misma época se inician las primeras guerras de religión en la propia Cristiandad, llevadas a cabo con inimaginable crueldad; durante decenios parece haberse perdido definitivamente para el Corpus de la Cristiandad todo el Sur de Francia y el Norte de Italia. El antiguo monacato, que es invocado como fuerza de oposición espiritual, parece haber perdido su fuerza —como institución, es decir, considerado en su totalidad—, pese a todos los intentos heroicos de reforma (Cluny, Cîteaux, etc.). Y por lo que respecta a los obispos (naturalmente que también esto es una forma de hablar muy sumaria e inexacta), un prior dominico de Lovaina, totalmente respetable, tal vez condiscípulo por cierto de Santo Tomás en el tiempo de aprendizaje en Colonia junto a Alberto Magno, pudo escribir lo siguiente: que en 1248 sucedió en París que un clérigo tenía que predicar ante un sínodo de obispos, y mientras estaba buscando una materia apropiada se le apareció el demonio y le dijo: «Diles solamente esto: los príncipes de las tinieblas infernales saludan a los príncipes de la Iglesia. Les damos alegremente las gracias por conducir hacia nosotros a los que les están encomendados y porque por su negligencia casi todo el mundo está en poder de las tinieblas»⁵.

Naturalmente no es que únicamente le *ocurriese* algo a la Cristiandad. La Cristiandad del siglo XIII respondió también de una forma muy activa. En este siglo no sólo se construyeron las catedrales. También se fundaron las primeras Universidades,

⁴ MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin* (París-Montreal, 1950), p. 13.

⁵ GUSTAV SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter* (Paderborn, 1926), II, p. 441.

las cuales, entre otras cosas, iniciaron la conquista de la antigua ciencia mundana y, en gran parte, también la completaron. Otra respuesta creadora de la Cristiandad se esconde bajo el término de «Órdenes mendicantes». Estas nuevas comunidades se vincularían de una forma totalmente inesperada, a la institución de la Universidad. Los más significados maestros del siglo, tanto en París como en Oxford, son sin excepción frailes mendicantes. Nada parece haber «terminado», todo entra en ebullición. Alberto Magno formuló este atrevido panorama de futuro: *Scientiae demonstrativae non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendae*; la mayor parte del saber está aún por descubrir⁶. También de las Órdenes mendicantes surge el impulso de penetrar activamente en el mundo más allá de las fronteras. Mientras Tomás escribe su Suma contra los gentiles dirigida a los *mahometistae et pagani*⁷, fundan los dominicos, en esos mismos años, poco después de la mitad del siglo, las primeras escuelas cristianas de lengua árabe. Ya hemos dicho que son frailes mendicantes los que disputaron en el Karakorum con mahometanos y budistas. Y es un franciscano quien, hacia finales del siglo, traduce al idioma mongólico el Nuevo Testamento y los Salmos y entrega la traducción al Gran Khan; es el mismo napolitano, Juan de Monte Corvino, quien construye en Pekín, junto al palacio imperial, una iglesia y se convierte en el primer arzobispo de Pekín.

Ya esta mera relación de hechos, sucesos e ingredientes muestra claramente que esta época fue todo lo contrario de un siglo «armónico». Y quedan pocos motivos para una actitud de «añoranza» de esta época, aun prescindiendo de que tales añoranzas son de todas formas absurdas.

No obstante, tal vez se puede decir, si consideramos la historia del pensamiento, que es en este siglo XIII, en toda esta polifonía, cuando se consiguió por un corto espacio de tiempo

algo así como un acorde y una «perfección clásica» que duró de tres a cuatro décadas. Gilson habla de una especie de «serenidad»⁸. Y este momento, aun cuando naturalmente sea algo pasado y en modo alguno pueda otra vez revivir, parece pervivir con razón en el recuerdo de la Cristiandad occidental como algo paradigmático y modélico, como una especie de idea madre, como una norma que, por supuesto bajo condiciones cambiantes y por tanto de una nueva forma, «de verdad» debería lograrse como acontecimiento feliz.

Pues bien, en este corto momento histórico se halla la obra de Tomás de Aquino. Quizás pueda decirse que su obra encarna este momento. De todas formas es efectivamente en este sentido en el que, casi a lo largo de siete siglos, se ha entendido y valorado la tarea de Santo Tomás, aun cuando ciertamente no de un modo unánime. Lutero llama a Santo Tomás «el mayor parlanchín» de los teólogos escolásticos⁹. Pero la voz del asenso y de la veneración nunca ha enmudecido. Y también, dejando aparte su obra escrita, su destino personal y su biografía reúnen casi todos los elementos de aquel siglo tan lleno de contradicciones en una especie de síntesis «existencial». De todo esto habrá que hablar extensamente y en detalle.

* * *

Vayan de entrada un par de observaciones sobre bibliografía. La mejor y primera introducción al espíritu de Santo Tomás nos sigue pareciendo aún el pequeño libro de Chesterton *Tomás de Aquino*, que últimamente ha vuelto a aparecer en traducción alemana¹⁰. Por supuesto que no se trata de un libro

⁶ *Liber primus Posteriorum Analyticorum*, tract. I, cap. 1. *Opera Omnia*. Ed. A. Borgnet. París, 1890. Tom. 2, p. 3.

⁷ C.G. I, 2.

⁸ GILSON, *History*, p. 325.

⁹ JOSEPH LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg i. B. 1939), I, p. 352.

¹⁰ HEIDELBERG, 1956. [Trad. española, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 20.]

propriadamente científico; antes bien se podría calificar de periódico, por lo que le cito aquí con algún titubeo. Maisie Ward¹¹, la copropietaria de la editorial americana que publicó el libro, dice en su biografía de Chesterton que ella misma se había sentido cohibida ante su publicación. Pero Gilson dijo tras su lectura: «Chesterton desconcierta. A lo largo de toda mi vida he estudiado a Tomás y nunca hubiese podido escribir un libro semejante». Es evidente que esta afirmación no tendría que tomarse como una aprobación ilimitada. Por ello Maisie Ward nos informa más adelante que había pedido de nuevo a Gilson un juicio sobre el libro de Chesterton, a lo que aquél había contestado: «Lo tengo por el mejor libro sin comparación que jamás se haya escrito sobre Santo Tomás... Indudablemente todo el mundo tiene que reconocer que es un libro "inteligente"; pero los pocos lectores que durante veinte o treinta años hayan estudiado a Tomás de Aquino y tal vez incluso hayan publicado dos o tres volúmenes sobre él, no pueden menos de notar que el llamado ingenio de Chesterton ha eclipsado su erudición... Él ha hecho todo lo que ellos más o menos torpemente buscaban expresar en formulaciones académicas». Esto es lo que dice Gilson. Consideramos este elogio algo exagerado; pero de todas formas no hay que esforzarse demasiado en recomendar aquí un libro «no científico».

Naturalmente que no basta Chesterton, ni siquiera como introducción. Por eso citamos también, como una introducción más erudita, la obra de Martín Grabmann *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, aparecida desde 1912 en numerosas ediciones¹². Grabmann —muerto en Munich en 1949— es el maestro conocido y reconocido en todo el mundo de la investigación de la Escolástica; su libro tiene aquel peso específico que sólo se alcanza cuando un investigador, que co-

noce la materia hasta sus últimos detalles a través de las fuentes y en gran parte las ha trabajado él mismo y las ha hecho accesibles por primera vez, escribe un resumen para el no erudito. Esto hay que decirlo expresamente, ya que Grabmann oculta su erudición tras una exposición muy sencilla.

De los últimos años hay que citar ante todo la grandiosa, al mismo tiempo profunda y brillante, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin* de Marie-Dominique Chenu¹³. Chenu estructura su libro en dos partes, de las cuales la primera trata de «la obra» y la segunda de «las obras». Estimamos que se puede decir que, por el momento, no hay ninguna introducción a Santo Tomás —al mismo tiempo histórica y sistemática— mejor.

Por último, como una exposición total de la filosofía de Santo Tomás —igualmente histórico-sistemática— más amplia y exigente hay que nombrar la obra de Etienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de St. Thomas*, últimamente aparecida en una revisión en inglés bajo el título *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*¹⁴.

Los dos libros últimamente citados de Chenu y Gilson tienen una característica común que aparece a primera vista. Ambos autores son franceses (Chenu es dominico; Gilson un laico, originariamente profesor en el Collège de France), pero los dos han enseñado muchos años en el «Nuevo Mundo», en Canadá. Este hecho de que ambos libros hayan aparecido en la atmósfera peculiar de este joven continente, nos parece que es algo más que un dato externo. Creemos que en su lectura continuamente se puede percibir algo del viento fresco de Norteamérica, con lo que queremos indicar algo bastante preciso, es decir, una cierta objetividad marcadamente imparcial, que, más

¹¹ MAISIE WARD, *Gilbert Keith Chesterton* (Regensburg, 1956), p. 523 s.

¹² La última (octava) edición apareció en 1949. Ed. Kösel (München). [Trad. española, Barcelona, 1930.]

¹³ París, 1950.

¹⁴ La edición francesa apareció en su 5.ª edición en 1948 en París. La inglesa, que es la que se citará de aquí en adelante, es de 1957 en Londres. [Trad. española, Buenos Aires, Desclée, 1951.]

allá de toda erudición meramente histórica, radica en que se plantea la pregunta sobre la verdad de las cosas y se responde conforme a lo auténticamente decisivo.

* * *

También de entrada, dirijamos una rápida mirada a los hechos biográficos.

Tomás nació alrededor de 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, una pequeña ciudad entre Roma y Nápoles. ¿Es, por tanto, «latino», italiano del sur? Sí y no. Ya esta dificultad es importante. Por una parte habría que responder que «sí»: Tomás es italiano; sabemos que más tarde predicó en su lengua materna, en el lenguaje del pueblo de Nápoles. Y uno de sus hermanos, Reinaldo, alcanzó fama como poeta¹⁵, como autor principalmente de poesías amorosas en lengua popular, que por entonces —dos generaciones antes de la *Divina Comedia*, de Dante— empezaba a convertirse en lengua culta. También la dinámica interna de los *articuli* latinos de Santo Tomás tiene que considerarse a la manera y ritmo de la lengua italiana meridional: rápida y muy enérgica. No obstante, hay que recordar que Tomás es de sangre germana tanto por lado paterno como materno; la familia materna es normanda; la paterna es o lombarda o asimismo normanda. Y el ambiente social del que Tomás procede y en el que crece está impregnado por el sello de los emperadores suabios de los Hohenstaufen. Su padre y su hermano pertenecen a la aristocracia cortesana de Federico de Hohenstaufen. Todo ello significa que Tomás no procede del antiguo suelo imperial romano, sino que viene de las nuevas estirpes que, primero como fuerzas bárbaras invasoras, después como «ocupación» y finalmente como inteligentes discípulos y herederos históricos, inundaron y ocuparon el *Imperium Romanum*.

¹⁵ Cf. *Les poésies de Rinaldo d'Aquino* (ed. O. Tallgren); en «Memoires de la Société Néophilologique de Helsingfors», T. 6 (1917).

Los tiempos de Boecio, que intenta entregar a las nuevas fuerzas históricas la herencia de la Antigüedad greco-romana mediante la traducción y el comentario, hace tiempo que han pasado. Los discípulos han llegado a la mayoría de edad.

El niño Tomás, que es el más joven de sus hermanos, es enviado a la escuela, y a los cinco años de edad, a la cercana Abadía de Montecasino. Escasamente diez años después —según se encuentra en más de una exposición biográfica— «se traslada» a Nápoles. Tras un estudio más detallado se ve que no se trata de un simple cambio de residencia, sino de una huida. Como tampoco sería exacto si se dijese de los intelectuales emigrados de la Alemania nacionalsocialista que un día «marcharon» a América. Y la huida del joven Tomás tiene igualmente que ver con la historia política universal, es decir, con la lucha entre el Emperador y el Papa. Montecasino no era meramente una abadía benedictina, sino también el castillo fronterizo entre las posesiones imperiales y pontificias. Por cierto que el monasterio que había fundado Benito en el 529 —en el año de la disolución de la Academia platónica en Atenas— ya había sido destruido entonces dos veces, una por los longobardos y otra por los sarracenos; incluso había permanecido desierto por más de cien años.

Hemos dicho que en la biografía de Santo Tomás se encuentran unidos y mezclados casi todos los ingredientes del siglo. En este simple hecho de la «huída de Montecasino a Nápoles» ya se pueden advertir varios de tales ingredientes. En primer lugar, la lucha entre el Emperador y el Papa que iba a conmover a la Cristiandad y la iba a empujar a una nueva estructura. En segundo lugar, la salida del monasterio benedictino, concebido feudalmente con características de la Alta Edad Media, que ya no conservaba virtualidad representativa alguna ni ninguna posibilidad eficaz para los tiempos que corrían. En tercer lugar, la entrada, no sólo desde el antiguo monacado en la ciudad, sino incluso la entrada en una Universidad, en la primera Universidad estatal en el sentido propio de Occidente, hacía poco fundada por Federico II. En cuarto lugar, el encuentro con Aristóteles, que precisa-

mente en esa Universidad, conscientemente mundana, no podía evitarse en absoluto y que, por entonces, en ninguna otra Universidad podía haber sido tan hondamente posible. En quinto lugar, la confrontación con el tremendo dinamismo del «movimiento de pobreza», con las primeras generaciones de las Órdenes mendicantes, un encuentro que, de nuevo, sólo podía tener lugar en una ciudad. De estos puntos, sobre todo de los tres últimamente citados —Universidad, Aristóteles, movimiento de las Órdenes mendicantes— hay que hablar todavía en detalle.

Aproximadamente a la edad de diecinueve años ingresa Tomás en una de las dos Órdenes mendicantes, en la Orden de Predicadores, fundada por el español Domingo, seguramente a consecuencia de una rápida decisión, inflexiblemente mantenida después, de la que probablemente no había dado antes conocimiento a su familia. Más tarde, Tomás, en un escrito polémico en defensa del estado religioso, discute la objeción de si una tal decisión no tiene que ser pensada y aconsejada largamente: a lo que contesta con una frase desacostumbradamente severa: de tal consejo hay que mantener alejados en primer lugar a los parientes de sangre, quienes a este respecto antes son enemigos que amigos¹⁶. En su propio caso, ciertamente, no tiene lugar sin considerables conflictos. Cuando sus hermanos de religión en Nápoles buscan apartar cuanto antes mejor al novicio recién llegado de la esfera de poder de su familia y también del Emperador Hohenstaufen (pues las Órdenes mendicantes caen siempre bajo sospecha de actuar del lado del Papa contra el Emperador), cuando Tomás es destinado rápidamente y se pone en marcha a París, sus propios hermanos le apresan, probablemente con la ayuda imperial, y le encierran largo tiempo, tal vez un año, en un castillo de su padre. Aprovecha, por cierto, el tiempo; como ha descubierto Grabmann¹⁷, hace una copia o resumen de un escrito lógico de Aristóteles. Finalmente, es puesto en libertad y continúa viaje a París.

¹⁶ *Contra retrab.* 9; n.º 803.

¹⁷ *Mittelalterliches Geistesleben* (München 1926), I, p. 261.

Tomás llega a la Universidad occidental por antonomasia, primero como estudiante; más tarde será uno de sus más grandes maestros. En París, precisamente el año de su llegada, 1245, ha empezado a enseñar Alberto Magno. Aun cuando se hubiese buscado en todo Occidente no se podría haber encontrado para Tomás ningún maestro más significado ni más moderno. Ambos marchan juntos a Colonia donde Alberto ha de erigir una escuela de la Orden. En este tiempo de aprendizaje en Colonia junto a Alberto, en el que por cierto coincide la colocación de la primera piedra de la catedral, se encuentra Tomás, en la persona de su maestro, con un ingrediente básico, del todo nuevo, de la mentalidad occidental, con el neoplatonismo. Precisamente en los años de Colonia, Alberto Magno se ha entregado al estudio de Dionisio Areopagita, aquel místico neoplatónico que mediante su apariencia de autoridad —era el discípulo de San Pablo del que hablan los Hechos de los Apóstoles— mantiene presente la herencia platónica en el Occidente cristiano, fascinado por Aristóteles.

A los veintisiete años es llamado Tomás a París para trabajar en primer lugar como maestro en la escuela de la Orden dominicana, en el convento de Saint Jacques. Más tarde llega a ser profesor de Teología en la propia Universidad, frente a una considerable oposición, que no se dirigía tanto contra su persona como contra la influencia cada vez más fuerte de las Órdenes mendicantes en la Universidad. Tomás se verá afectado muy drásticamente por estas disputas. Será necesaria una gestión del mismo Papa para obligar a la Universidad a levantar el boicor que sobre él pesaba, lo que tiene lugar, bajo aquella presión, en el mismo día por cierto que para Buenaventura; ambos —Tomás y Buenaventura— son citados por su nombre en el escrito del Papa. Pero a pesar de todo, hay que poner de relieve el hecho asombroso de que en los primeros escritos de Santo Tomás, surgidos entonces, no aparece turbación alguna ni siquiera en una frase; quien lea estos opúsculos, por ejemplo el *De ente et essentia*, apenas podrá creer que no hayan sido escritos en la tranquila paz de una celda conventual. Pero tam-

bién esto es algo nuevo en la imagen del hombre encarnada por Tomás: la clausura se convierte en clausura *interior*, en una celda de contemplación erigida y conservada interiormente, conservada a través de la agitación de la *vita activa*, de la enseñanza y de la discusión intelectual.

Esta agitación la experimentó Tomás en medida abundante. Ciertamente que abandona su cátedra de la Universidad de París ya en 1259, sólo tres años después por tanto, pero sólo para empezar entonces una vida viajera que hasta su muerte no le va a dejar permanecer más de dos o tres años en el mismo lugar y en el mismo puesto. Ciertamente que él llevó siempre consigo una tarea: el encargo de exponer, enseñando y escribiendo, la totalidad de la concepción cristiana. En primer lugar es enviado a Italia con un encargo de la Orden que principalmente se refiere a la organización de los estudios. Después el Papa Urbano IV lo lleva por tres años a su corte en Orvieto, donde —en la misma época en que aún están vigentes las prohibiciones oficiales de Aristóteles— un dominico flamenco, que ha aprendido en Grecia la lengua de Aristóteles, no se ocupa precisamente de otra cosa que de la traducción de las obras de este filósofo prohibido. El propio Tomás ha animado a su compañero de Orden, Guillermo de Moerbeke, a este trabajo. Pero el Papa necesita a Tomás como colaborador en una tarea de significación universal. Se va preparando una posibilidad de que el Oriente cristiano se pueda unir de nuevo con la Cristiandad occidental. Y Tomás es encargado de la tarea de preparar teológicamente el camino. Tres años después llega un nuevo encargo: la dirección de la escuela de la Orden en Santa Sabina, en Roma, durante dos años. Solamente le quedan diez años de vida; aún no están escritos ni uno de los doce Comentarios a los escritos de Aristóteles; igualmente, ni una sola línea de la *Summa Theologica*. En estos dos años de Roma comienza ambas obras. Entonces le llama un nuevo Papa, Clemente IV, a su corte de Viterbo. Este Papa no deja de ser culpable en la muerte del último Hohenstaufen, el joven Conradino, cuyo destino se

consume por estos años en el cadalso de Nápoles. Santo Tomás escribe en este tiempo, entre otras cosas, el libro sobre el poder político, en el que se encuentra el grandioso capítulo sobre la recompensa que espera al rey justo¹⁸.

En 1269, esto es, apenas dos años después, tiene lugar un hecho sorprendente y poco común. La dirección de la Orden le llama por segunda vez a la Universidad de París. La polémica de los mendicantes se ha agudizado y radicalizado allí considerablemente; ya no se trata de cátedras, sino de doctrinas, de los fundamentos del ideal de la Orden. Pero esto es solamente un tema. Más importante es la discusión con dos posturas filosófico-teológicas fundamentales que afectan muy de cerca a aquella, cuya formulación, aclaración y defensa había sido hasta entonces la propia tarea, precisamente el único afán del propio Tomás. No podemos ahora exponer los detalles; baste decir que se ve amenazado lo que al principio hemos llamado la configuración de lo específicamente «occidental»; y se ve amenazado al mismo tiempo por aquellos que se preocupan de la custodia de la herencia cristiana y por aquellos que pervierten por exageración el nuevo y atrevido ímpetu de Tomás. Es curioso que Tomás se encuentre en este trance totalmente solo. Se produce un hecho asombroso: este maestro, tanto de nacimiento como por inclinación y gracia, no tiene ningún discípulo de talla; tampoco tras su muerte hay nadie capaz de custodiar y defender la herencia del maestro con una fuerza de convencimiento al menos de la misma calidad. Tomás, pues, se encuentra solo y se pone a trabajar con una terrible vehemencia. Apenas puede creerse lo que en estos últimos años parisienses —otra vez son solamente tres— escribió: Comentarios a casi todas las obras de Aristóteles, un Comentario al libro de Job, al Evangelio de San Juan, a las Epístolas de San Pablo; las grandes *Quaestiones disputatae* sobre el mal, sobre las virtudes, la vasta segunda parte de la *Summa Theologica*. Con ello no se aparta Tomás de la po-

¹⁸ *Reg. princ.* 1, 8-10.

lémica, sino que sus trabajos son precisamente aportaciones a la misma, aunque no considerase a sus escritos como propiamente polémicos. La discusión se hace tan aguda que parece ser que la dirección de la Orden, precisamente para suavizar un poco la lucha de los espíritus, decide inopinadamente que Tomás deje París: 1272. De todas formas su sucesor en la cátedra parisiense de los frailes predicadores se inclina más por la dirección tradicional, conservadora.

Tomás regresa a Nápoles con el encargo de fundar una escuela en el lugar de su primera decisión. Allí, después de pasado un año, le llega de nuevo un encargo pontificio de tomar parte en el Concilio Ecuménico que iba a inaugurarse en Lyon en la primavera de 1274. En el camino hacia allí enferma y muere a poco, el 7 de marzo de 1274, sin haber cumplido los cincuenta años de edad.

Ya varios meses antes de ponerse en viaje para Lyon había cesado de escribir, aun cuando el *opus magnum*, la *Summa Theologica*, aún no estaba terminada y aun cuando discípulos y amigos le instan a ello. Pero Tomás se niega a escribir o a dictar una sola línea. Y permanece en su decisión. «Todo lo que he escrito me parece paja», responde a Reginaldo de Piperno, el amigo, secretario y compañero de viajes de tantos años. De todas formas, más tarde completa la frase: «Todo... me parece paja, comparado con lo que he contemplado». En estas palabras se pone de manifiesto algo de lo que no se va a hablar expresamente en estas lecciones pero que, no obstante, no puede silenciarse: el hecho de que Tomás no sólo fue un filósofo y un teólogo, no sólo un profesor universitario, sino también un místico, un santo.

En lo que sigue, volveremos a rastrear cuidadosamente esta biografía para percibir con más claridad cómo se realiza el destino y la obra de Santo Tomás insertos en las exigencias de su tiempo y en sus respuestas a estas exigencias.

A la primera y rápida ojeada, necesariamente sumaria, de la biografía y obra hay que añadir aún algunas observaciones sobre determinados hechos que, cronológicamente considerados, ya no pueden ser llamados «biográficos», pero que, no obstante, pertenecen a la historia del hombre, Tomás de Aquino.

El primer hecho a mencionar es la *canonización*. Entre hombres cultos se pueden encontrar las ideas más aventuradas sobre la significación de este acto. Así, por ejemplo, la opinión grotesca de que se trata de una especie de «ascenso» póstumo, cuando naturalmente por la canonización nada se cambia ni nada nuevo le ocurre al homenajeado de esta manera; mediante este acto no ocurre nada, ¡por supuesto que no! Se trata más bien de una constatación, ciertamente de una constatación solemne fundamentada en averiguaciones procesales exactas y detalladas, es decir, de la constatación de que nos hallamos ante una «rectitud» de vida no usual, heroica, ante una paradigmática irradiación de fuerza sobrehumana, divina, y ante el definitivo retorno a ese origen divino. Ya se sabe que esto no son más que palabras sin significado para el intelectual secularizado. Pero tal vez habría que pedirle que comprendiese lo que con ello se «quiere decir». Esto es, que Tomás de Aquino, apenas

cincuenta años después de su muerte, es canonizado el 18 de julio de 1323. A esto hay que añadir, como dice Grabmann¹, que parece ser la primera vez que en la persona de Tomás se canoniza a un hombre, *en tanto en cuanto* era teólogo y maestro. Los 42 testigos del proceso de canonización tienen poco que informar sobre penitencias extraordinarias, sobre hechos y mortificaciones extraordinarias; precisamente parecen estar confusos de que en forma unánime sólo pueden repetir continuamente que Tomás había sido un hombre leal, humilde, sencillo, amante de la paz, entregado a la contemplación, mesurado, amante de la pobreza. Y él mismo siempre había dicho que la perfección de la vida se encontraba antes en la rectitud interior que en actos externos de ascesis². Uno de los testigos en el proceso de canonización, Guillermo de Tocco, que cuando joven fue discípulo de Santo Tomás y es autor de una detallada biografía suya, dice³ que las oraciones de Santo Tomás sólo habían pedido una cosa: sabiduría. Señalemos de paso que esto no es del todo exacto, pues hay una oración que ha llegado hasta nosotros en la que Tomás pide que le sea concedido «ser alegre sin frivolidad y maduro sin presunción»⁴. Pero como no tenemos tanto que tratar del hombre Tomás de Aquino como del pensador, teólogo y sobre todo filósofo, del maestro y autor, sigue siendo este punto digno de notas: que ya la canonización parece haber tenido en cuenta al pensador y maestro. *Non solum virtutes, sed doctrinam etiam...*⁵

Con esto se pone en marcha algo que luego se confirmará y ampliará en el hecho de que Tomás, en 1567, sea proclamado

«*Doctor de la Iglesia*» y en que, por así decir, llegue a convertirse en una «institución» cuando en 1918, en uno de los grandes códigos de la Historia, en el *Codex Iuris Canonici*, se incluyó⁶ la prescripción de que los sacerdotes de la Iglesia Católica deben recibir su formación teológica y filosófica según el método, la doctrina y los principios de Tomás de Aquino. El título específico que, análogamente a casi todos los otros maestros significativos de la Edad Media, acompaña a Tomás poco después de su muerte, ese título de «*Doctor communis*», ha vuelto a recogerse últimamente⁷ con énfasis: se llama a Tomás, cuya doctrina ha hecho propia la Iglesia, el *Doctor communis seu universalis*, el doctor común, universal.

Era de esperar que tales disposiciones de autoridad no tuviesen solamente consecuencias agradables. Acccha la tentación de que opiniones doctrinales dudosas intenten pasar por buenas invocando al oficialmente reconocido Tomás de Aquino. Era de esperar lo mismo que ocurrió en el terreno en el que Karl Marx ha sido proclamado *Doctor communis*, que cada cual busque legitimar su opinión mediante una cita de Marx, aun cuando ello esté o no esté objetivamente justificado. Naturalmente eso no quiere decir que la canonización de Marx o Lenin pueda ser puesta al mismo nivel que la de Santo Tomás. No quisiéramos ser mal interpretados en esto: la elevación especial y fuera de lo común de Tomás de Aquino por la autoridad eclesiástica en modo alguno la consideramos como el resultado meramente fortuito de un tipo de tendencias anquilosadas y conservadoras, ni tampoco como un acto primariamente disciplinar que lleve a cabo o preserve la «unidad ideológica». Una formulación como la del teólogo vienés

¹ MARTIN GRABMANN, *Die Kanonisation des heiligen Thomas*. «Divus Thomas», año I (1923), p. 241 s.

² *Contra impugn.* 1, 1; n.º 11.

³ *Vita S. Thomae* 6, 31. Ed. D. Prümmer (St.-Maximin 1924).

⁴ *Oratio ad vitam sapienter instituendam, Opuscula Theologica*. Ed. R. M. Spiazzi (Turín-Roma, 1954). Vol. II, p. 285.

⁵ Así la Encíclica de Pío XI sobre Santo Tomás *Studiorum ducem* (Freiburg i. Br. 1923), p. 16.

⁶ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 589 y can. 1366.

⁷ Igualmente en la Encíclica sobre Santo Tomás *Studiorum ducem*, p. 18. Sobre el lugar de Santo Tomás dentro de la Filosofía cristiana cf. Fidel G. Martínez, *The place of St. Thomas in Catholic philosophy*, «Cross Currents» (New York), vol. 8 (1958), p. 43 ss.

Albert Mitterer de que el «tomismo» está «eclesiásticamente ordenado»⁸ la consideramos poco afortunada e incluso equívoca (como si se tratase de una especie de regulación policíaca que por meros motivos de oportunidad hubiese sido decretada de igual forma que podría ser derogada o cambiada). Antes bien estamos convencidos de que esta primacía de Santo Tomás, que de nuevo puede parecer asombrosa, tiene sentido y es necesaria en sí misma. Y por supuesto que con esto no se aconseja cualquier tipo de estéril repetición —la Encíclica de Pío XI sobre Santo Tomás previene expresamente contra ello— y naturalmente que con ello no hay por qué mantener lo transitorio y temporal de Tomás. Mitterer da a entender la existencia de un contrasentido, ya que Tomás, comparado con los resultados de la moderna investigación de la Naturaleza, mantiene una imagen del mundo totalmente distinta y, naturalmente, falsa, pobre y primitiva. Hay que decir que nunca se me ha ocurrido referir la autoridad de Santo Tomás a sus doctrinas biológicas. Además es opinión bastante general⁹ que la *Filosofía* de la Naturaleza es el punto más débil en el pensamiento de Santo Tomás. *He has no heart for the task*, dice Gilson¹⁰; no tenía «corazón» para esta tarea y guarda su energía intelectual para otros asuntos. No obstante, ese especial ensalzamiento de Tomás —¿por qué no Agustín, Alberto Magno o Buenaventura?— no puede querer decir otra cosa que en su obra el conjunto de la verdad ha llegado a una enunciación única en su género, paradigmática.

Pero precisamente esto encubre muchas cosas que son menos satisfactorias. Por ejemplo, agudiza la tentación de ocuparse

⁸ ALBERT MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena-Freiburg i. Br. 1956), p. 15. Similarmente se dice en la p. 327: «La Iglesia... ha prescrito el tomismo».

⁹ Cf. ETIENNE GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Londres, 1957), p. 174; VAN STEENBERGHEN, *Le XIIIe siècle*, p. 261.

¹⁰ *Christian Philosophy*, p. 174.

de Tomás puramente como un epígono; fomenta la tendencia a apoyar determinadas tesis en Tomás para dotarlas de ese modo de una exigencia de validez. La «miseria de la interpretación de Santo Tomás» tiene aquí sus raíces (la expresión no es nuestra sino del teólogo benedictino Anselm Stolz¹¹). No en el sentido de que en este trabajo interpretativo polifacético estén en juego necesariamente intereses no objetivos, sino más bien de que, naturalmente y de un modo totalmente inevitable, una vez que Tomás ha llegado a convertirse en una «institución», surge la interesante y apremiante cuestión de en qué consiste exactamente su ejemplaridad, lo paradigmático y único de su figura y, sobre todo, su obligatoriedad. ¿Qué es, por tanto, lo grandioso de Tomás que le ha constituido en *Doctor communis* de la Cristiandad? Probablemente no es la «originalidad» de su pensamiento; Agustín es mucho más original. Perfección y originalidad parecen, en cierto sentido, excluirse mutuamente; lo clásico no es propiamente original. Bernard Shaw, en sus ingeniosas críticas musicales, ha dicho algo sobre Mozart que también puede ser válido para Tomás. Mozart no es, dice¹², como Praxíteles, Rafael, Moliere y Shakespeare, «ni la cabeza de una nueva dirección ni el fundador de una escuela», Shaw tranquilamente podría haber dicho: ni como Tomás de Aquino. Hay que recordar el hecho asombroso de que Tomás, aun cuando fue un gran «maestro», no tuvo en sentido estricto, ningún «discípulo»; estuvo sólo a lo largo de su vida. Shaw continúa diciendo respecto a Mozart que no podría decirse: «Este es un estilo de música completamente nuevo en la que nadie, antes de Mozart, podría haber siquiera soñado»... «Comenzar, puede

¹¹ ANSELM STOLZ, *Das Elend der Thomasinterpretation*, «Benediktinische Monatschrift», año 13, 1931. En el mismo año de la misma revista: STEPHAN SCHMUTZ, *Nac. der Lehre des hl. Thomas* (Sobre la interpretación de Santo Tomás).

¹² Cf. G. B. SHAW, *Musik in London* (Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt, 1957), p. 63 s.

hacerlo casi todo el mundo; la dificultad estriba... en hacer lo que no puede ser superado. Siempre ocurre lo mismo» —así concluye el artículo de Mozart con una agudeza altamente agresiva— «siempre ocurre lo mismo: Praxíteles, Rafael y Cía. han tenido grandes hombres como precursores y sólo imbéciles como seguidores». No puede decirse con menos respeto, pero parece ser cierto lo dicho. Lo grandioso en los grandes parece consistir precisamente en aquello que les hace inadecuados para ser representantes de una dirección. Y esto también es válido para Tomás. Su grandeza y también su actualidad consiste precisamente en que no se le puede añadir un «ismo», es decir, que no puede haber un «tomismo» («propriadamente» no puede haberlo, en tanto en cuanto se entienda por «tomismo» una especial dirección doctrinal caracterizada por aseveraciones y determinaciones polémicas, un sistema escolarmente transmisible de principios doctrinales¹³). Y no puede haberlo porque la grandiosa afirmación que presenta la obra de Santo Tomás es demasiado rica para ello; su originalidad estriba precisamente en que no quiere ser nada «original»; Tomás se resiste a elegir algo; emprende el terrible intento de «elegir todo»; «quiere ser fiel tanto a la profunda visión de San Agustín como a la de Aristóteles, a la profunda intención de la razón humana como a la de la fe divina»¹⁴. El dominico francés Geiger, que en su muy discutido libro sobre el concepto de «participación» en Santo Tomás de Aquino ha intentado poner de manifiesto lo que hay de platónico en el pensamiento del supuestamente aristotélico Tomás, ha consignado lo mismo: que Tomás tenía que haber elegido; «*or il n'a pas choisi*, pero él no ha elegido»¹⁵. Tomás no es ni platónico ni aristotélico, o es ambas cosas.

¹³ Cf. para esto JOSEF PIEPER, *Die Aktualität des Thomismus*. En: *Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin* (München, 1953).

¹⁴ ANDRÉ HAYEN, *Thomas gestern und heute* (Frankfurt, 1954), p. 62.

¹⁵ L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris, 1942), p. 31.

El que esta propiedad pertenezca a la constitución fundamental de Santo Tomás, y no sólo en el terreno intelectual, sino también en el existencial, se echa de ver ya claramente en sus primeras decisiones. Y también esto pone de manifiesto qué poco tiene que ver esta resistencia a «elegir» con cualquier tipo de neutralidad o indecisión.

Ya hemos mencionado que Tomás, aproximadamente a la edad de quince años, tiene que abandonar el refugio de la abadía benedictina de Montecasino y que esta huida le lleva a Nápoles, es decir, a una ciudad y a una Universidad; y que aquí se encuentra con dos fenómenos que no sólo son nuevos para él, sino que antes bien son algo nuevo en general para el siglo XIII.

Tomás se encuentra en primer lugar con el «movimiento de pobreza», con las Órdenes mendicantes; y en segundo lugar se encuentra, en la Universidad, con Aristóteles. Joven reposado y por completo abierto, recibe con una tremenda disposición de alma y mente ambas fuerzas que van a determinar no sólo su propio tiempo, sino precisamente el futuro de todo el Occidente. Y Tomás abraza ambas con la asombrosa vehemencia de su ser, aun cuando el impulso que está detrás de ambos fenómenos parezca que mutuamente los excluya. Queríamos hacer notar que ya aquí, en el principio, aparece lo paradigmático, lo ejemplar del más tarde *Doctor communis*: la energía conquistadora que no excluye ni deja nada y que consiste en que todo lo que existe «le pertenece», por ejemplo, tanto la Biblia como la Metafísica de Aristóteles. De ello hay que hablar ahora más despacio.

En lugar de «movimiento de pobreza» hemos dicho «Biblia», pues ésta es la nota decisiva de este movimiento: lo bíblico, lo «evangélico». Chenu emplea para ello el término «évangélisme»¹⁶. Sociológicamente considerado se trata de una especie de movimiento juvenil, precisamente de un movimiento urbano que sólo crece en el terreno de la ciudad (en

¹⁶ CHENU, *Introduction*, p. 38 ss.

Montecassino, Tomás no lo hubiese encontrado nunca!), de un «anti-movimiento» dirigido contra la compacta mundaneidad de un cristianismo establecido económica y políticamente en el mundo. Pero lo propio de este movimiento no se puede comprender sociológicamente. Las dos órdenes mendicantes entonces fundadas (los Dominicos son confirmados formalmente como Orden en 1216 y los Franciscanos en 1223; la muerte de Santo Domingo tiene lugar en el año 1221, la de San Francisco de Asís en 1226), ambas fundaciones no se pueden en absoluto comprender sin su prehistoria herética. En esta prehistoria se unen, dicho *grosso modo* y simplificando, dos elementos: en primer lugar, lo cátaro; en segundo lugar, lo valdense.

Los *cátaros*, que así se llaman a sí mismos, los *Katharoi*, los «puros» (¡algo inquietante es que la palabra alemana «hereje» —Kerzer— originariamente designa a los «puros», a los que quieren ser «puros»!), los cátaros medievales son los herederos del antiguo y nunca totalmente superable maniqueísmo que considera como malo la materia y todo lo material, el cuerpo, el matrimonio, el Estado, las instituciones religiosas visibles, los sacramentos. El asceta es la representación de la perfección; y la ascesis llega hasta el extremo de la muerte voluntaria por hambre. La mundanización de la Cristiandad y de la jerarquía da a este movimiento —que es capaz de unir un poderoso grado de energía a una entrega equivocada—, una apariencia de justicia, una razón de ser.

El movimiento *valdense* es al principio totalmente ortodoxo, pero cae en la herejía, también por su recusación de la Iglesia oficial. El nombre deriva de un comerciante lionés, Pedro Valdo, que en un año de hambre, 1176, regala su fortuna e intenta vivir según el mandamiento de Cristo literalmente entendido, según el Evangelio, por tanto, y reúne a su alrededor una comunidad de simpatizantes. Sus características son pobreza, lectura de la Biblia, predicación ambulante.

Estas dos corrientes se mezclan mutuamente de formas diversas, sobre todo en el sur de Francia, donde surge de ello un

potente movimiento popular que es llamado el movimiento *albigense*, por la ciudad de Albi. Los intentos de misión por parte de la Iglesia fracasan por completo. Inocencio III envía al Sur de Francia, al abad de Cîteaux con algunos de sus compañeros, donde tienen que «luchar contra la herejía según el estilo de San Bernardo, por la fuerza de la predicación»¹⁷. Por entonces, hacia 1200, el gran reformador Bernardo de Claraval hace escasamente unos cincuenta años que había muerto; pero ya ha sucedido lo que el cisterciense renano Caesarius von Heisterbach habría de formular pocos años más tarde como una ley trágica: la templanza engendra riqueza y la riqueza destruye la templanza¹⁸. Los legados del Papa, en vez de como misioneros, se presentan como jueces; destierran, proscriben y condenan. Y no sólo esto. De entrada pierden todo crédito pues aparecen con toda la pompa mundana. El ya citado prior dominico de Lovaina, Tomás de Chantimpré¹⁹, escribe hacia la mitad del siglo XIII: «Me encontré en la calle a un abad con tantos caballos y un séquito tan numeroso, que si no le hubiese conocido, antes bien le podría haber tomado por un duque o conde... Sólo faltaba que... hubiese llevado una corona en la cabeza».

Más tarde, un nuevo Papa, Honorio III, dirige un escrito a la Universidad de París exhortando a que los profesores y estudiantes fueran a misionar a las ciudades heréticas del Sur de Francia²⁰. No es probable que se llevase a cabo algo semejante. También era ya demasiado tarde, pues ya hace tiempo que se había llegado al empleo de la fuerza. La guerra albigense de los 20 años ha empezado ya y rápidamente, como dice Joseph Bernhart, en su *Historia de los Papas*²¹, se convierte de una cru-

¹⁷ H. CHR. SCHEEBEN, *Der heilige Dominikus* (Freiburg i. Br. 1927), p. 31.

¹⁸ Citado en JOSEPH BERNHART, *Sinn der Geschichte* (Freiburg i. Br. 1931), p. 53.

¹⁹ Cf. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II, p. 442.

²⁰ SCHEEBEN, *Dominikus*, p. 229.

²¹ JOSEPH BERNHART, *Der Vatikan als Weltmacht* (Leipzig, 1930), p. 177.

zada «en una vulgar guerra de conquista de los barones franceses, a pesar de la seriedad religiosa de muchos caballeros».

Aquí comienza entonces la obra de Santo Domingo. Este visigodo nacido en Castilla en 1170, sacerdote, vicario del capítulo catedralicio de Osma, acompaña a su obispo Diego en un viaje a Roma que naturalmente tiene que cruzar el Sur de Francia, este territorio sísmico, por así decir. De este viaje jamás regresará a su patria. Cuando en 1206 encuentra en Montpellier a los legados pontificios, se encuentra al mismo tiempo con su tarea vital que emprende con toda pasión. Domingo tiene ya treinta y cinco años y morirá a los cincuenta. Pero estos quince años sólo se podrían contar adecuadamente en el estilo de las sagas de Islandia. Los dos españoles se dan cuenta de que les aguarda una enorme tarea y de que los intentos hasta entonces llevados a cabo para desempeñarla han sido desde el principio falsos. Ellos mismos empiezan a misionar, tomándose por primera vez en serio la pobreza evangélica y considerando a los herejes ante todo como congéneres humanos. En el mismo año de 1206 tiene lugar en Montpellier la primera disputación auténtica en la que los albigenses ya no se encuentran como reos ante el juez. Antes bien, como participantes en la discusión, con los mismos derechos, se esfuerzan en la búsqueda de la verdad según reglas del juego previamente establecidas a las que pertenece también ésta: quien no pueda probar su tesis en la Biblia debe darse por vencido²². Esta disputación constituye el núcleo de la Orden dominicana, que desde un principio encuentra la mayor desconfianza en la Iglesia: los legados pontificios consideran este método misional un disparate²³. Ciertamente hay figuras excepcionales como el obispo Fulco de Tolosa, excepcional en muchos aspectos. Este Fulco había sido uno de los más famosos trovadores y más tarde ingresará un día, junto con su mujer y dos hijos, en la Orden cisterciense,

llegará a abad y, un año antes de la disputación de Montreal, a obispo de Toulouse. Él va a ser quien obtenga el reconocimiento de la Orden de Predicadores por Inocencio III. Domingo y su obispo se quedan en Francia, fundan la primera comunidad, ¡totalmente según el modo de los albigenses! «El movimiento de reforma de Santo Domingo» —un año después de las Disputaciones de Montreal, al morir el obispo Diego, va a ser el único motor de esta dinámica tan repentinamente desatada— «el movimiento de reforma de Santo Domingo surgió del valdense»²⁴. «Para Santo Domingo es un hecho el que el movimiento valdense sólo puede ser superado cuando sean reconocidas sus justas exigencias y se lleven a cabo dentro de la Iglesia católica»²⁵; «al igual que los valdenses, Domingo se remonta a la Iglesia primitiva»²⁶. En esta decisión se empeñará Domingo acuciado por el espectáculo que se perpetúa hasta el final de su vida: la increíble crueldad de la guerra albigense. Estará en Lavaur en 1211 cuando, tras la conquista de la ciudad, los herejes son lapidados, quemados y crucificados en masa. Pero mientras se desencadena esta locura surge la Orden dominicana, aun cuando el Concilio de Letrán acaba de decidir precisamente que no debe ser reconocida ninguna nueva Orden. Nace una Orden que se diferencia de las antiguas Órdenes en algo muy revolucionario: ninguna *stabilitas loci*; vivir no en el retiro, sino en medio de la ciudad; pobreza en sentido literal: pobreza mendicante (el mendigar está hasta entonces expresamente prohibido al clérigo²⁷); además, estudio de la Biblia y ciencia; las Constituciones determinan incluso que, a causa del estudio, puede dejarse el rezo del coro: una dispensa inconcebible en la Orden Benedictina²⁸.

²⁴ *Ibidem*, p. 143.

²⁵ *Ibidem*, p. 135.

²⁶ *Ibidem*, p. 377.

²⁷ *Ibidem*, p. 164.

²⁸ Cf. FRANZ XAVER SEPPELT, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Dos Partes. En: «Kirchengeschichtliche Abhandlungen». T. 3 (Breslau 1905) y T. 6 (Breslau 1908).

²² SCHREIBEN, *Dominikus*, p. 43.

²³ *Ibidem*, p. 57.

Pero también la Comunidad de Santo Domingo, luego llamada «Orden de Predicadores», se distingue en forma considerable de la fundación casi coetánea de San Francisco de Asís, la Orden franciscana, aun cuando ambas fundaciones son respuestas a la misma exigencia. La Orden de Santo Domingo es, primeramente, una Orden de *sacerdotes* desde el principio (San Francisco nunca llegó a ser sacerdote); en segundo lugar, es desde el origen nada romántica, es racional, sobria; en tercer lugar, no rechaza, por principio, la cultura y la ciencia (como Francisco de Asís), sino antes bien supone una dedicación expresa a las primeras Universidades de Occidente. Y son especialmente estudiantes de Universidad y también profesores los que acuden en masa a la nueva fundación, lo que constituye algo muy notable y conmovedor. Con una dureza quizás sólo posible al español, envía Domingo a sus hermanos, que precisamente empiezan a sentirse bien en comunidad, sin medios, sin un centavo de dinero y además con la prohibición de utilizar calzagadura alguna, a través de media Europa, a las Universidades de Bolonia y París. La comunidad se aloja tan miserablemente en Bolonia que pronto empieza a disolverse; algunos hermanos quieren salirse y llegan a obtener el permiso eclesiástico para entrar en la Orden cisterciense. Pero entonces pasaron en estos primeros años heroicos cosas del todo incomprensibles (cuya historicidad es por completo indudable). Cuando, por ejemplo, los hermanos se encontraban reunidos en Bolonia para despedirse de aquellos que se querían marchar, entra en la sala uno de los más famosos profesores de Filosofía de la Universidad de Bolonia, Rolando de Cremona²⁹, extremadamente agitado, para pedir el ingreso en la Comunidad. Será el primer dominico que tendrá una cátedra en la Universidad de París. Por cierto que la segunda cátedra parisiense de los dominicos surge de una manera igualmente desacostumbrada: el profesor Juan de St. Gilles, sacerdote secular, da un sermón en

²⁹ SCHUEBEN, *Dominikus*, p. 279.

el convento dominico de St. Jacques sobre la pobreza evangélica; y durante este sermón se interrumpe y solicita el hábito de la Orden. Es sencillamente inconcebible que tales sucesos no afectasen a la vida de la Universidad. En las cartas del segundo General de la Orden de los dominicos, Jordán de Sajonia, en una carta fechada en París en 1226, se dice: «Durante las cuatro primeras semanas de mi estancia han ingresado 21 hermanos; seis de ellos son doctores de la Facultad de Artes»³⁰. En el semestre de invierno 1235/36 fueron recibidos en la Orden, en su presencia, 72 escolares. Es como un incendio. Cuando Domingo muere en 1221, agotado por este terrible esfuerzo de 15 años, se ha establecido la Orden en España, Francia, Italia, Alemania, Hungría, Inglaterra, Suecia, Dinamarca, con un total de más de 30 conventos.

Hay que recordar los sucesos y la atmósfera de estos dos años fundacionales para comprender en qué circunstancias se encuentra Tomás, apenas dos décadas después de la muerte de Santo Domingo, en Nápoles con los dominicos de allí y lo que tuvo que haber significado su propio ingreso en esta Orden. El impulso es, por una parte, la pasión de anunciar la verdad (Tomás en su primera *Suma*, en la *Suma contra los Gentiles*, la llama el *propositum nostrae intentionis*; el propósito de nuestra intención)³¹, un anuncio de la verdad de tal tipo que precisamente se muestra la verdad al contrario por sí sola. El otro impulso es el evangélico. Está por completo en juego la misma radicalidad que había sido propia de Pedro Valdo y de Domingo, la radicalidad de volver a la Biblia y al ideal de pobreza predicado en ella. Éste es también un elemento de la *doctrina* de Santo Tomás que a menudo se oculta por completo. No podemos ocuparnos de ello expresa y detalladamente. Pero hay que saber que la existencia interior del filósofo Tomás estará determinada también por ese elemento.

³⁰ C.F. SCHNÖRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II, p. 365.

³¹ C.F. I, 2.

«Perfección evangélica», éste es un concepto que aparece muchas veces en Tomás³². «La perfección evangélica consiste en la imitación de Cristo; pero Cristo no fue sólo pobre en su intención, sino también realmente (*realiter*)»; éste es un pasaje de uno de sus escritos polémicos sobre «movimiento de pobreza»³³.

Pero el elemento bíblico supone bastante más en la obra de Santo Tomás (no en la Escolástica en general, sino más bien en la obra de Santo Tomás). El que, por ejemplo, haya en la *Summa Theologica* tres amplios tratados de Teología bíblica³⁴ constituye ya entonces una innovación frente a la Teología mucho «más sistemática» de los *Comentarios a las Sentencias*. Ello hay que agradecerlo al impulso especial del «movimiento de pobreza». Tomás aduce lo bíblico precisamente como argumento para que les sea permitido a las Órdenes mendicantes la predicación y la cura de almas. «Se encuentran (en el clero parroquial)», dice él, «solo poquísimos, *paucissimi*, que conozcan la Sagrada Escritura, aunque el predicador de la palabra de Dios tiene que ser versado en la Sagrada Escritura»³⁵. En el convento dominico de St. Jacques, de París, se lleva a cabo la gran obra de la primera corrección de la Biblia y de su primera concordancia, en los mismos años en que, en el mismo convento, se comenta la Física de Aristóteles. Con lo que de nuevo se menciona el otro extremo opuesto de este arco que Tomás intenta tensar. Ambos extremos le pertenecen. Si se quisiera considerar sólo uno, el intento de realizar la recta imagen evangélica, entonces sólo se vería en Tomás el fraile mendicante, una figura puramente eclesiástica. Hay que tener en cuenta el hecho, muy terreno y

realista, de la dedicación a Aristóteles. Pero sobre todo, y este peligro es más próximo, se interpreta necesariamente mal la intención de este «aristotelismo» (entre comillas) si no se le ve entretelado y empapado por algo aparentemente extraño e incluso contrapuesto como es un cristianismo decididamente evangélico. En este sentido habrá que hablar del encuentro de Santo Tomás con Aristóteles.

³² Por ejemplo: *Contra impugn.* 2,5; N.º 203, 204, 205, 206.

³³ *Contra impugn.* 2, 5; N.º 205.

³⁴ I, 65-74 (Noticia de la Creación); I, II, 98-105 (Libros de la Ley del Antiguo Testamento); III, 27-59 (Vida de Jesús).

³⁵ *Contra impugn.* 3; N.º 121.

III

Hemos dicho que el dinamismo intelectual de principios del siglo XIII es puesto en marcha sobre todo por dos fuerzas, ambas revolucionarias y ambas llenas de tremenda vitalidad. Por una parte, el evangelismo radical del «movimiento de pobreza» que descubre de nuevo la Biblia y la convierte en hilo conductor de la doctrina y de la vida cristianas; por otra parte, por el empuje, no menos vehemente, hacia una investigación puramente natural de la realidad que aparece ante los ojos, hacia una «mundanidad» asimismo inédita hasta entonces y que encuentra un poderoso aliado en toda la obra de Aristóteles, a cuyo conocimiento se llega precisamente entonces. Ambos movimientos poseen de por sí suficiente fuerza explosiva como para echar por tierra la estructura intelectual de la Cristianidad medieval. Ambas, teológicamente consideradas, se presentan como extremismos heréticos. Lo específico de Santo Tomás, que encuentra estos dos fenómenos del espíritu siendo estudiante en Nápoles, es que conoce y reconoce lo justo de ambas exigencias fundamentales; que se identifica con ambas; que afirma ambas, aun cuando precisamente parecen contraponerse; y que intenta unir ambas en su propia existencia espiritual e intelectual. Lo paradigmático, lo ejemplar de Santo To-

más ya hemos dicho que es precisamente esto: que no «escoge» entre las dos posibilidades extremas, sino que «escoge» ambas, y ello no mediante una suma meramente fáctica, sino en cuanto que comprende y demuestra la relación, incluso la necesidad de la unión de aquello que aparentemente se excluía.

Hasta ahora hemos hablado solamente de uno de los extremos de ese arco que Tomás intenta tender y manejar; hemos hablado del elemento evangélico-bíblico, del retorno radical a la *Ecclesia primitiva*, tal como se muestra en el «movimiento de pobreza», en principio herético y destructivo y luego refrenado por las Órdenes mendicantes.

Lo que conduce a Tomás, joven estudiante, a la Orden de Santo Domingo es *primeramente* el enardecimiento por la imagen justa de un cristianismo decididamente evangélico, dicho brevemente, por el ideal de pobreza. En el proceso de canonización se resalta especialmente por los testigos que había sido durante su vida un *praecipuus paupertatis amator*. A esta imagen pertenece también el hecho de que Tomás, en su inquieta vida ambulante que no le deja descansar en ningún momento y le lleva, de encargo en encargo, a Nápoles, París, Colonia, Roma y Toulouse, hace todos estos viajes a pie al igual que Alberto Magno, quien, como superior de la Orden, dicta penas muy sensibles a sus priores y hermanos cuando alguno, por ejemplo, se atreve a utilizar una cabalgadura y que, personalmente, recorrió casi todo Occidente, desde el Sur de Francia hasta la Costa de Ámbar en Prusia Oriental y desde París hasta Hungría (lo que más tarde, ya obispo de Ratisbona, le ocasiona el apodo de «Zapato atado»). Y también debe mencionarse que Tomás, cuando escribía la *Suma contra los Gentiles* — así se dice igualmente en las actas del proceso de canonización¹ — no tenía a mano ni siquiera suficiente papel, de tal modo que tenía que usar pedazos y trozos diversos.

¹ *Processus inquisitionis*, cap. 7. 66, Acta Sanctorum Martii (Venecia 1735), I, I, p. 707 s.

El *segundo* impulso para el ingreso en la Orden de Predicadores es la pasión por la enseñanza. La enseñanza no se realiza sólo cuando alguien da a conocer y expresa los resultados de su reflexión aun cuando ello tenga lugar desde la cátedra y ante muchos oyentes. La enseñanza en sentido propio empieza a darse cuando se conmueve al oyente y no precisamente al modo de una cierta fascinación irracional o de un encantamiento mediante el empleo de una magia retórica, sino al modo como la verdad de lo dicho se muestra sin más al oyente. La enseñanza tiene realmente lugar sólo cuando se alcanza su último fruto, aun cuando ya esté intentado desde el principio: la «enseñanza» del oyente. Y ser enseñado es algo distinto de ser arrastrado y algo distinto de ser intimidado; ser enseñado quiere decir: ver que —y por qué— lo dicho por el que enseña es verdadero y válido. La enseñanza, por tanto, presupone que el oyente sea solicitado en el lugar en que se encuentra. Esto quiere decir enseñar: partir de la posición y disposición encontrada en el oyente, en absoluto construida *in abstracto* ni fijada una vez por todas, sino realizada históricamente, totalmente concreta; tomar seriamente sus argumentos y, a partir de su contenido de verdad —¡en tanto en cuanto no se trata simplemente de imbecilidad o de juegos intelectuales no hay ninguna opinión en todo y por completo falsa!—, a partir, pues, del contenido de verdad de la opinión que anida en el oyente, conducir a la verdad más completa y más pura. Esta es la estructura de la enseñanza tal como Tomás la entendió. En este proceso, por tanto, el oyente tiene que «tomar parte», aun cuando no tome la palabra; el maestro tiene que traerlo a colación en su propio discurso. Aquí se encuentra en acción la antigua idea socrático-platónica de que la verdad sólo tiene lugar en la conversación, en el diálogo. Y precisamente esto lo había practicado Domingo cuando —espantado por los métodos de fuerza empleados para combatir el peligro albigense y convencido de la completa ineffectividad de una predicación de la verdad meramente autoritaria, meramente conminatoria, por tanto pre-

cisamente «no enseñante»— en lugar del interrogatorio colocó el diálogo entre las partes, que mutuamente se respetaban, en la famosa disputación de Montreal.

Respecto a este punto hay que mencionar ahora algo terrible que diametralmente se opone a todo esto, a todo lo que aquí se ha dicho sobre el *ethos* de la enseñanza y la predicación de la verdad, propio tanto de Domingo como de Tomás. Esa cosa terrible se llama «Inquisición». Es algo que no puede pasarse aquí por alto, porque la Inquisición —exactamente en vida de Tomás de Aquino— hace referencia muy inmediatamente a las primeras generaciones de la Orden dominicana, como una mancha y estigma que no puede cancelarse mediante ningún intento de explicación «histórica». Es un dominico

Ferrier— quien, precisamente por la misma época en que Tomás encuentra dicha Orden, funda en Francia los primeros tribunales de la Inquisición; es otro dominico, Robert le Bougre, el «infame», quien en mayo del mismo año en que Tomás llega a Nápoles —1239— hace quemar, en la Champagne, en el transcurso de pocos días, 180 cátaros juntamente con su obispo. Ya en estos primeros tiempos fueron asaltados conventos dominicos por este motivo². «Proceso de la Inquisición» quiere decir: amenaza, coacción, empleo de la fuerza y no en la guerra sino en cumplimiento de la defensa de doctrinas. Y esto es manifestamente lo contrario de la predicación docente de la verdad como la habían querido Santo Domingo, el fundador de la Orden, y también Tomás. ¿Qué hay que decir de esto? Naturalmente que es totalmente imposible intentar una exposición completa de la Inquisición en estas lecciones. Y en lo que se refiere a su enjuiciamiento no sabemos si hay alguien que fuese capaz, con conocimiento completo de todos los hechos, de encontrar una opinión totalmente justa. En general hay que hablar de un terrible extravío no justificable, ante el cual uno se encuentra asustado y perplejo, aun cuando se comprenda

² Cf. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II, p. 434.

que tales cosas serían posibles tan pronto como se uniese lo espiritual con el poder temporal, como sucedió en Occidente a partir de Constantino. Pero el extravío consiste en que ni siquiera se puede desear que ambas esferas no puedan tener nada que ver entre sí. Dondequiera que el orden de la comunidad, o más bien el poder que mantiene el orden, ve negados los fundamentos de ese orden, puestos en peligro no ya por planes revolucionarios sino por «ideas», entonces surge en el horizonte la posibilidad de una «inquisición» y ello tanto en la Edad Media como en nuestros días, ya se trate de la Rusia moderna o de la moderna América. Evidentemente esto constituye una tentación y peligro continuos.

Quien quiera juzgar justamente el hecho de que el Papa Gregorio IX, hacia 1230/31, diez años tras la muerte de Domingo, confiera la tarea de suministrar los inquisidores para los procesos contra los herejes precisamente a la Orden dominicana, a la Orden, por tanto, que fue fundada en la idea de que el movimiento valdense-albigense únicamente podía ser superado en la medida en que la propia Iglesia reconociese y atendiese las pretensiones justificadas, ha de tener en cuenta la relación con algunos otros sucesos. Pues se trata de una *contramedida*. ¿Contra qué? Contra varias cosas. En primer lugar contra el Emperador, más bien contra la costumbre establecida por Federico II, el supuesto «moderno» y «liberal» Hohenstaufen, de que los herejes tenían que ser interrogados por funcionarios estatales y, por consiguiente, la primera condenación estaba en manos de éstos, que, sin duda, no eran entendidos en tales materias. En segundo lugar se dirige la disposición papal contra la desmesura del «sentimiento popular», en tanto en cuanto desde siempre había mezclado afectos irracionales con propósitos muy racionales de venganza y enemistad privadas. Las fuentes afirman unánimemente que «el pueblo» —se podría decir también «la masa», e incluso «el populacho», «la plebe»— siempre había exigido las penas más crueles y severas y que, con preferencia, las había ejecutado él mismo al modo de la más salvaje justicia de Lynch. «Inquisitio» quiere decir instrucción judicial, y preci-

samente es ésta la intención del Papa: una verdadera instrucción judicial, un procedimiento jurídico en lugar de la mera justicia de Lynch, en lugar de la simple intervención policial. Cuando un historiador califica la introducción de la Inquisición como un «progreso en la teoría jurídica»³ —una afirmación que a primera vista parece monstruosa— hay que entenderlo de esta forma. De todos modos, a partir de aquí se presenta una nueva posibilidad de comprender el encargo precisamente a los dominicos: en el caso de los albigenses tenía que ser suavizada la tragedia del mero empleo de la fuerza que ya duraba casi treinta años. Pero este intento conduce a una nueva desdicha; lleva ante todo a algo que finalmente pervierte en sentido contrario la aspiración original del fundador de la Orden.

Tampoco Tomás es capaz evidentemente de ir más allá de su tiempo; plantea en la *Summa Theologica*⁴ la cuestión de si el hereje podría ser soportado, tolerado, es decir, si se podría permitir dejarle hacer. Y su respuesta es que el hereje *no* puede ser tolerado; si es justo condenar a muerte al falsificador de moneda —ciertamente que hay que considerar siempre la dureza de la justicia penal en aquellos tiempos—, por tanto, si al falsificador se le mata, entonces también debe matarse a quien hace algo mucho peor como es falsear la fe⁵; pues la salvación eterna es mucho más de apreciar que el bien temporal, y el bien de todos es mucho más de respetar que el bien del particular. Aun cuando de este principio no se deduce nada en relación al procedimiento judicial (y *éste* fue el campo de los más terribles abusos), para un cristiano de nuestro tiempo es sencillamente imposible estar de acuerdo en este punto con el *Doctor communis*. (De todas formas, ¿por qué le es imposible? ¿Evidentemente no a causa del mero hecho de que él es un hombre «moderno»? Las cosas «más modernas» que suceden hoy en el mundo en el

Ibidem.
II, II, 11, 3.
Ibidem.

terreno del «terror político» no justifican ninguna clase de desprecio a la Edad Media). Lo que es inconcebible en el caso de Santo Tomás es que en el *Tratado sobre la Fe* dice claramente que nadie puede ser obligado a la fe; variedad de cosas se podría hacer bajo amenaza, pero de ninguna manera creer. Y en lo que se refiere a los procedimientos sumariales, hay entre los *opuscula* de Santo Tomás, de sus últimos años, uno con el título *De Secreto*; es cierto que no se trata de un escrito hecho sólo por Tomás, sino de la respuesta a cuestiones en las que él trabajó junto a otros siete. Una de las cuestiones que tienen que ser contestadas dice: Supuesto el caso de que alguien sea culpable frente a otros de una falta que sólo el acusador conoce o que no puede probar, ¿debe en tal caso el propio superior investigar, o puede este superior ordenar que el culpable diga la verdad ante la asamblea de los hermanos, y está el culpable obligado, en virtud de esta orden, a confesar la falta al superior?⁶ Si se traspone esta cuestión a la terminología y a la atmósfera de los procedimientos de investigación contemporáneos que se refieren a «desviacionismos ideológicos» y se considera cómo se juzga en tales casos, en Oriente y Occidente, medios como el «detector de mentiras», el empleo de magnetófonos secretos, la vigilancia por televisión, las drogas de la verdad, el tema del «secreto» en relación con el ejercicio del poder totalitario y en las «inquisiciones» ligadas a ese poder, resulta de la más tremenda actualidad. Relaciónese pues esta cuestión entonces planteada a Santo Tomás con la idea que nos hacemos corrientemente de la «Inquisición» y de la «coerción de la conciencia» en el siglo XIII. ¿Qué respuesta esperaríamos hallar, hoy como entonces? Nos parece que en ningún caso la dada por Tomás. Esta respuesta es la siguiente: «El superior *no* puede ordenar (que el culpable tenga que confesar); si lo ordena, peca gravemente. Y el acusado no tiene por qué confesar; antes bien puede decir: el acusador tiene que probar lo que dice; de otro

⁶ *De secreto* 3.

modo exijo una sentencia (contra él) por falsa acusación. Algo así puede responder el acusado; o puede simplemente guardar silencio. *Quia in occultis non est homo iudex*, porque en las cosas ocultas no puede ser juez el hombre»⁷. Indudablemente esta respuesta no concuerda con la idea de que el mismo Tomás fuera un defensor de la Inquisición. Tampoco podemos explicarlo nosotros. Pero no deja de ser importante comprobar la incongruencia. Ésta aumenta si se ve cómo se comporta Tomás, como autor y maestro, cuando tiene que habérselas con opiniones adversas. No existen en absoluto gestos dictatoriales o autoritarios. Le puede pasar a alguien que, por ejemplo, en la lectura de la *Suma contra los Gentiles*, ingenuamente se tropiece con un capítulo en el que Tomás exponga los argumentos del contrario que, al tratarse de asuntos teológicos, pueden ser heréticos; puede suceder también que ese alguien asimile estos argumentos contrarios y esté ya casi dispuesto a considerarlos irrefutables; tan imparcialmente los ha formulado Tomás. Él mismo muestra su fuerza con una fundamentación tan contundente como si el propio contrario, tal vez, hubiese sido capaz de hacerlo. Aquí se encuentra íntegramente realizado el carácter de la conversación, el carácter de un diálogo entre contendientes que se respetan mutuamente. Esto no quiere decir que se den por buenas todas las opiniones; pero sí que cada uno tiene el derecho a formular su argumentación y que cada uno se obliga a oír al otro. La verdad debe ser eficaz por sí misma, con la fuerza intrínseca que tenga y no por una fuerza extraña a ella. En esta característica de la forma de pensar y de expresarse de Santo Tomás que queda de manifiesto en toda su obra, precisamente también en sus escritos polémicos, se realiza puntualmente el impulso del que originariamente surgió la fundación de la Orden de Predicadores. Y la íntima afinidad con este impulso es lo que condujo a Santo Tomás, además de su decisión por la pobreza evangélica, a la Orden dominicana.

⁷ *Ibidem*.

Ahora hay que hablar del segundo elemento que igualmente abarcó Tomás con su tremendo poder de afirmación y de persuasión. El otro extremo del arco se llama «Aristóteles».

Apenas había otro lugar en Occidente donde fuese posible con tal intensidad y extensión este encuentro con Aristóteles a no ser Nápoles. En primer lugar, Sicilia, a la que pertenecía Nápoles, había sido desde siempre terreno fronterizo y lugar de intercambio entre Oriente y Occidente. En la corte de los reyes normandos, y más tarde en la corte de los Staufer, estaba presente lo extranjero del modo más natural, tanto lo griego como lo árabe, al modo que en la tierra fronteriza siempre está presente el vecino. El Palermo de los Staufer era una especie de centro de traducción. Federico II llama allí al misterioso escocés Miguel Escoto como astrólogo de la corte; y este hombre que, educado en Oxford, había aprendido árabe en Toledo y ya allí había hecho traducciones del árabe, traduce al latín, alrededor de 1230, en Palermo, al comentarista de Aristóteles, Averroes, juntamente con todo un *team* de traductores. Parece que también trajo consigo o recomendó al irlandés Pedro de Hibernia, que después sería el maestro del joven Tomás.

El segundo motivo por el que un estudiante podía conocer la obra de Aristóteles con especial intensidad en la Universidad de Nápoles reside en que esta Universidad puramente estatal, que se sabe independiente de la Iglesia y de sus privilegios, no se preocupa de las prohibiciones oficiales de Roma sobre Aristóteles.

Ya desde el tiempo de Boecio, la *Lógica* de Aristóteles pertenecía indiscutiblemente al patrimonio cultural de las Escuelas occidentales. Y cuando Aristóteles llega plenamente a Occidente de la forma más azarosa —traducciones no del griego al latín, sino del árabe al latín, teniendo en cuenta que la versión árabe se remonta a su vez a traducciones sirias—, cuando las obras de la *Física* de Aristóteles, al igual que su *Metafísica*, *Ética* y *Psicología* son conocidas casi de golpe en Occidente, tiene lugar algo más que el simple hecho de que un par de libros se hu-

bieran hecho accesibles al estudio. Tiene lugar algo así como una competencia, una concepción del mundo totalmente nueva, redonda, cerrada, que se enfrenta a la concepción tradicional del mundo, igualmente en alguna medida cerrada en sí misma. Y lo sorprendente es que esta novedad no es precisamente del todo digna de desconfianza, que, antes bien, en esta Cristiandad occidental del segundo milenio, en ella misma, hay algo sembrado y por así decir en estado de maduración, que se mueve por sí en la misma dirección que la doctrina del mundo y de la vida aristotélica. Este Aristóteles «está situado» de forma inquietante en la Cristiandad occidental hacia 1200; significa para ella ni más ni menos que la posibilidad de explicarse a sí misma. Y entonces es comprensible de alguna forma que ocurriera lo que ocurrió; que esta novedad (como lo ha expresado Gubmann que evita toda exageración y acostumbra a manifestarse muy mesuradamente) amenazara echar abajo como un «torrente salvaje»⁸ los diques y defensas de la tradición. Así se comprende la preocupación y el temor de que el conjunto de la tradición pudiese quedar sencillamente destruido en la tormenta de un radicalismo vuelto exclusivamente hacia la novedad. Y nada es más comprensible que esta preocupación por la totalidad de la verdad se manifestase en primer término como un gesto de rechazo. No era de esperar sin más que se encontrase una capacidad fuera de lo corriente para digerir esta novedad, como aquí se requería, y que pudiese llegar, por muy verdadera y válida que fuese, siquiera sólo a una especie de «coexistencia» con las antiguas verdades. Es cierto que, por otra parte, las advertencias, limitaciones y prohibiciones eclesiásticas constituyen desde el principio una empresa estéril; y parece como si esto no fuera desconocido por las autoridades eclesiásticas. Hay algo extrañamente laxo en estas disposiciones que ni por una vez son de validez general. La Universidad de Toulouse, fundación eclesiástica ella misma, hace públicamente

⁸ *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 67.

propaganda para la inscripción de estudiantes con la advertencia de que en Toulouse está permitido lo que en París está prohibido, es decir, estudiar a Aristóteles⁹; el resultado de esta propaganda es, en verdad, que en el año 1245 se extiende expresamente también a Toulouse la prohibición de Aristóteles. Este mismo año de 1245 Tomás se pone en camino a París; ya ha estudiado a Aristóteles en Nápoles. Y además, en París, pese al mantenimiento de la prohibición, se enseña a Aristóteles; poseemos de la mano de Santo Tomás, de su primer año de aprendizaje junto a San Alberto Magno, noticias de lecciones sobre la *Ética Nicomachea* de Aristóteles. En 1263 sale de Roma una renovada intimación a no enseñar Aristóteles. Pero el primer escrito de Santo Tomás, *De ente et essentia*, escrito casi diez años antes, en 1254, inicia su primer capítulo con una cita de la *Metafísica* de Aristóteles, quien no es citado como cualquier autor, sino con su título honorífico, como «el filósofo» por antonomasia. En la misma época escribe Alberto sus grandiosos comentarios a Aristóteles, Grabmann dice: «bajo la mirada de los Papas»¹⁰, lo que ciertamente quiere decir: a pesar de los Papas. Hay que confesar que no se comprende del todo cómo fue esto posible, tanto por parte de los Papas como por parte de estos frailes de mentalidad totalmente papal. No se comprende del todo cómo tuvo lugar el hecho de que — como también se lee en Grabmann — por los Comentarios de Aristóteles de Alberto y Tomás quedasen «prácticamente invalidadas»¹¹ las prohibiciones eclesiásticas de Aristóteles. Probablemente se refleja en tales incoherencias el mutuo influjo histórico, por una parte, del hecho de la más elemental recepción que escasamente comenzó y concluyó en una generación y, por otra parte, del intento comprensible y también necesario de mantener, no obstante, la continuidad de la coherencia de la tradición.

⁹ Cf. GILSON, *History*, p. 244.

¹⁰ *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 71.

¹¹ *Ibidem*.

Cuando en 1366 se revisan de nuevo en la Universidad de París los planes de estudios y exámenes, los legados pontificios exigen que quien quiera conseguir en París el grado académico de licenciado en Filosofía, tiene que conocer todos los libros de Aristóteles. Y así se continúa hasta los siglos XVI y XVII. Cuando Lutero inicia su actividad docente en Wittenberg, da lecciones sobre la *Ética Nicomachea* de Aristóteles, lo que no le impidió ciertamente que más tarde hablase de «Narristóteles»^{*}.

En el primer estadio, pues, de esta incorporación de Aristóteles a la cosmovisión filosófico-teológica de la Cristiandad, frecuenta Tomás en Nápoles las lecciones sobre Aristóteles de Pedro de Hibernia. Este irlandés, del que nos ha llegado una disputation ante el rey Manfredo, es ya un tipo de profesor universitario completamente nuevo, «más moderno»¹² que los autores de los anteriores *Comentarios a las Sentencias y Sumas*. Lo nuevo es el interés primariamente filosófico y el retroceso de lo teológico¹³. También hay que considerar que en sus primeras informaciones, Santo Tomás no encontró una forma de aristotelismo «mesurada», sino precisamente una forma extrema y por completo peligrosa del mismo. Y más asombroso es que, no obstante, se haya dispuesto a asimilar y demostrar como mutuamente correspondiente algo apenas posible de coordinar con aquello, a saber, algo tan radicalmente bíblico y evangélico como el «movimiento de pobreza». Para comprender esto, hay que intentar aclarar antes lo que para el propio Tomás supuso la dedicación a Aristóteles. Significó para él algo distinto que para su maestro Pedro de Hibernia. Y ese algo no tiene nada que ver con el «aristotelismo».

^{*} Juego de palabras intraducible, compuesto de «Narro» = loco y «Aristóteles» (N. del T.).

¹² *Ibidem*, I, p. 259.—Cf. también CLEMENS BAEUMKER, *Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino*. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften (Philosoph. Klasse), München, 1920.

¹³ GRABMANN, *Mittelalterl. Geistesleben*, I, p. 261.

IV

Cuando se califica a Tomás de «aristotélico» no se ha dicho demasiado, sencillamente no se ha dado con lo decisivo. Ésta es la causa de la insuficiencia de los primeros esfuerzos modernos, hace unos setenta años, por descubrir a Santo Tomás; es cierto que entonces se estableció una imagen de Santo Tomás que luego ha seguido influyendo en las escuelas por largo tiempo, hasta hoy. Una de las primeras exposiciones sistemáticas completas del pensamiento filosófico fundamental de Santo Tomás, y que hasta ahora se utiliza como manual, lleva el título de *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, publicado en alemán como *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* (La Filosofía aristotélico-tomista)¹.

Más allá de lo meramente histórico, ¿cómo es posible que sigamos seriamente considerando, después de 700 años, que Santo Tomás fue el «fundador del aristotelismo cristiano de la Edad Media»?². En todo caso no puede ser esto por lo que Tomás es *Doctor communis* de la Cristiandad.

¹ Se refiere al manual de JOSEPH GREDT; la primera edición latina apareció en 1899/1901, la alemana en 1935 (ambas en Freiburg i. Br.).

² HANS MEYER, *Thomas von Aquin* (Bonn 1938), p. 32.

Históricamente considerado es también una equivocación acerca de lo que realmente sucedió ver esta dirección del joven Tomás hacia Aristóteles como si simplemente se tratara de la puesta en marcha de un «aristotelismo» y como si Tomás se hubiese hecho «aristotélico». Esta idea ha bloqueado³ precisamente una comprensión real de Tomás durante decenios, hasta que, en los últimos años, se ha señalado muy enérgicamente que también Platón, San Agustín y el neoplatónico Dionisio Areopagita tienen una presencia muy activa en la obra de Santo Tomás, y precisamente no sólo una presencia inconsciente para el propio Santo Tomás. Tomás defiende muchas veces a Platón contra Aristóteles, quien en su polémica no considera a menudo lo que propiamente quería decir Platón, la *veritas occulta*⁴, sino sólo las palabras externas, el *sonus verborum*⁵. La doctrina de las ideas, la concepción de la Creación según las razones germinales⁶ vivientes en el Logos divino, esto que es nuclearmente platónico, nunca lo desechó Tomás. Y se han contado más de 1.700 citas de Dionisio Areopagita en la obra de Santo Tomás.

Esto es asombroso sólo para una forma de pensar según la cual la historia del pensamiento tiene lugar mediante una sucesión de ismos. Platón, por ejemplo, nunca podría ser «sucedido» o sustituido por Aristóteles en la Historia del pensamiento occidental⁷; estrictamente considerado no se encuentra uno en el camino del otro. Gilson ha mostrado esto convincentemente. El encuentro del Occidente cristiano con Platón, en la forma en que aquél ha acuñado el primer milenio, es de una estructura totalmente distinta que el encuentro con Aristóteles. El encuentro con Platón fue un encuentro de dos formas

³ M.-D. CHENU, *L'équilibre de la scolastique médiévale*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», T. 29 (1940), p. 312.

⁴ *In Met.* 3, 11; n.º 471.

⁵ *In An.* 1, 8; n.º 107. De modo semejante *In De caelo et mundo* 1, 22; 3, 6.

⁶ E. GILSON, *Le christianisme et la tradition philosophique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», T. 30 (1941/42), p. 254.

⁷ *Ibidem*.

de pensamiento religiosas; pero el encuentro con Aristóteles fue el encuentro de Religión y Filosofía⁸.

El problema es, por tanto, qué significó para Santo Tomás esta inclinación a Aristóteles. Se da en él una muestra continuamente cambiante de la actitud fundamental aristotélica: Aristóteles se resiste a alejarse de lo real concreto, a dejarse apartar de lo que está ante los ojos⁹. Y precisamente esta actitud fundamental es la que acepta el propio Santo Tomás con toda vehemencia. Es la decidida aproximación a lo concreto, a la realidad experimentable del mundo; las cosas concretas que se pueden ver, oír, gustar, oler y tocar son tomadas como algo propiamente real, como realidad por propio derecho, no como mero reflejo o sombra, no como mero símbolo de otra cosa invisible, del más allá, no como algo espiritual. Lo visible y también el ver, el mismo conocimiento sensible y la facultad de este conocimiento, todo ello es afirmado y reconocido como algo válido en sí mismo, y esto quiere decir: el mundo corpóreo de la realidad material, también —en el propio hombre— el cuerpo, los sentidos y lo que ellos llegan a percibir, todo ello se toma en serio de una forma inaudita hasta entonces.

Son variadas las causas que hicieron prevalecer con tal irresistible dinamismo el aspecto mundano de Aristóteles, especialmente su Filosofía Natural, su doctrina del alma humana y su Metafísica. Una causa es naturalmente la superioridad de pensamiento inmediatamente convincente de este hombre; cuando surge una nueva visión que sencillamente aclara e ilumina mejor los fenómenos, entonces no es posible resistir a esta visión. Y Aristóteles no es un autor cualquiera que tiene algo notable que decir. Aristóteles es aquella energía de pensamiento que ac-

⁸ *Ibidem*, pp. 249 ss.

⁹ ...*A sensibilibus recedere nolens...* Substant. separat. 3; n.º 18. —...*quae sunt manifesta secundum sensum...* *Ibidem*, 2; n.º 11. —*Proprium eius philosophiae fuit, a manifestis non discedere.* *Spir. creat.* 5.

túa elementalmente como un fenómeno de la Naturaleza, en cuyo campo de radiación parecen aclararse como por sí mismas las cuestiones fundamentales. Esto ya se ha dicho repetidamente. «El entendimiento en su más alta aparición» dice Goethe¹⁰. Y John Henry Newman: «Él nos ha dicho, antes de que hubiésemos nacido, lo que significaban nuestras propias palabras e ideas. En muchas cosas "pensar rectamente" quiere decir tanto como "pensar como Aristóteles"»¹¹. Es totalmente comprensible que en Occidente, alrededor de 1200, se hablase de que Dios había hecho partícipe al gran griego de algo de Su Sabiduría, le había provisto de una virtud milagrosa y, finalmente, le había arrebatado de nuevo en una columna de luz¹². ¡No necesita decirse expresamente que nada de este tipo se encuentra en Tomás! Precisamente Tomás no tomó parte en el «exagerado culto a Aristóteles»¹³, hecho usual. Grabmann dice que en absoluto ha encontrado en Santo Tomás juicio de valor alguno sobre Aristóteles¹⁴; incluso esta abstención es de corte ciertamente aristotélico.

Una segunda causa para explicar la fascinación que irradió la obra de Aristóteles ha sido ya aludida someramente. En el seno de la Cristiandad occidental del segundo milenio se preparaba algo que de por sí se emparentaba con el carácter fundamental de la cosmovisión aristotélica, de tal forma que esta afinidad tenía que imponerse espontáneamente. A esto que creció en la misma Cristiandad occidental se le ha llamado el sentimiento vital «de los Staufen». Se ha dicho que toda la época de los Staufen hay que entenderla como una sublevación contra la antigua doctrina agustiniano-cluniacense de la infravaloración

¹⁰ Carta a Schiller de 28.4.1797.

¹¹ *Idea of a University* (Londres 1921) V, 5, pp. 109 ss.

¹² WILHELM VON HERTZ, *Gesammelte Aufsätze*. Ed. Fr. von der Leyen (Stuttgart 1905), p. 161.

¹³ Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 68.

¹⁴ *Ibidem*, II, 84.

ración de lo natural y del desprecio del mundo: «Toda la cultura y poesía cortesano-caballeresca devuelve lo que es suyo al mundo y al más acá»¹⁵. En la misma obra se dice que la idea aristotélica del mundo de Tomás de Aquino fue precisamente «la posterior fundamentación filosófica de la actitud que la poesía y el sentimiento vital de los Hohenstaufen había adoptado hacía ya tiempo»¹⁶. Esto es probablemente demasiado simple, si no totalmente falso; no se puede sin limitación alguna calificar a la antigua Cristiandad con el sobrenombre de «desprecio del mundo». Por otra parte resulta que Alberto Magno, noble suabio, está emparentado con los Hohenstaufen; y que Santo Tomás, como ya hemos hablado de ello, está estrechamente unido igualmente al círculo de los Hohenstaufen a través de su padre y sus hermanos, que pertenecen a los servidores de Federico II. Pero probablemente hay que decir que la poesía, el «sentimiento vital» y la «Filosofía» conjuntamente se enraízan en un terreno más profundo, en un fundamento en el que también se integran las convicciones religiosas. Mucho habla a favor de la presunción de Chenu, que dice que lo que llevó a Aristóteles a los ojos de los espíritus de aquellas décadas, y lo que ellos vieron ante todo y primariamente en su obra, no fue tanto la razón natural, sino la Naturaleza, la realidad mundana natural¹⁷. En esto reside evidentemente lo que más fuertemente excitaba y fascinaba a la «joven generación». Ya se ha hablado de que la Universidad de Toulouse durante un tiempo había conseguido matrícula de alumnos mediante el hecho de que en París estaba prohibido lo que en Toulouse estaba tolerado: el estudio de Aristóteles. Conocemos el texto de una de tales propagandas; y en él se habla precisamente de la *Física* de Aristóteles: «Los libros de la Naturaleza, *libros naturales*, que en París están prohibidos, puede escucharlos aquí todo el mundo que

tenga deseo de penetrar más profundamente en lo más íntimo de la Naturaleza»¹⁸.

El propio Tomás lo expresará en su primera gran obra, en la *Suma contra los Gentiles*, de la siguiente manera: la consideración teológica no toma al fuego «como tal», sino en tanto en él se expresa la grandeza de Dios y en tanto en qué, en cierto sentido, se refiere a Dios¹⁹. (Como se ha dicho, ésta es una *temprana* caracterización de la Teología en Santo Tomás; más tarde lo formulará de otra manera). Esta desfiguración del mundo natural tenía que resultar insoportable en un momento dado; en un mundo que únicamente está poblado de «símbolos», no se puede vivir sana y humanamente. Y hacia 1200 era la hora en que la Cristiandad, a causa de, por así decir, una reacción puramente vital, había llegado a estar harta de ver y nombrar de este modo al mundo. Lo que faltaba al siglo XII era la realidad concreta situada *bajo* este mundo de símbolos²⁰. Y nada más presumible que, en medio del Occidente cristiano, surgiera este irrefrenable anhelo por lo metálico y lo resistente de la «realidad real», y que a ello respondiera una llamada de consentimiento en absoluto reprimida, acorde y entusiasta con la idea del mundo de Aristóteles, tan pronto como aquello se puso de manifiesto. Hemos dicho que aquí se encontraban mutuamente la Teología con la Filosofía, entendida la Filosofía, como lo hace Santo Tomás igualmente en aquel capítulo de la *Suma contra los Gentiles*²¹, como una forma de ver las cosas como son en sí mismas, secundum quod huiusmodi sunt: el fuego como fuego y no como mero símbolo de la grandeza divina. Es una erupción elemental de «mundanidad» lo que aparece en este primer aristotelismo, luchando contra el simbolismo espiritualista que hasta entonces había caracterizado la atmósfera de la

¹⁵ HANS NAUMANN, *Der staufische Ritter* (Leipzig 1936), p. 56.

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷ CHENU, *Introduction*, p. 29.

¹⁸ Citado en CHENU, *ibidem*.

¹⁹ C. G. 2, 4 (1).

²⁰ E. GILSON, *La philosophie au moyen-âge* (Paris 1947), p. 343.

²¹ C. G. 2, 4 (1).

doctrina cristiana del mundo y de la vida, y, como muy pronto se pondrá de manifiesto, estrechamente unida al peligro de una mundanización total.

Ésta es, pues, la situación con que Santo Tomás se encuentra en la Universidad de Nápoles hacia 1240, o más bien, la situación que no puede remontar. Y lo grandioso es que consiga unir esta resuelta secularidad con la radicalidad de lo evangélico, que de por sí tenía antes la tendencia a la negación del mundo, o por lo menos a la no secularidad.

La acusación de secularidad surgió entonces muy pronto por parte de la Cristiandad tradicional. «Se atribuyen la sabiduría divina, aunque entienden más de lo mundano», se dice en un escrito polémico contra Tomás y Alberto. A lo que Tomás dio la siguiente respuesta: «Notoriamente falsa es la opinión de los que dicen que es completamente indiferente, respecto a la verdad de la fe, lo que se piense sobre la Creación, siempre que se tenga una opinión certera sobre Dios; un error sobre la Creación produce una idea falsa de Dios»²². En esta frase se pone de manifiesto que Tomás no reacciona por un mero impulso vital, por mucho que entrase en juego en él el «impulso vital de los Hohenstaufen». No es el hombre «caballeresco» que encuentra insoportable la desrealización simbólica del mundo sensible, sino que es el *teólogo* Tomás quien se decide por la secularidad como se manifiesta en la obra de Aristóteles. Lo realmente excitante en esta decisión es la fundamentación que le da Tomás. En su adhesión a Aristóteles hay reconocimiento; no es que se «reciba» algo extraño, griego, pagano. En la actitud de Aristóteles ante el mundo, en la afirmación de lo concreto y de la realidad mundana concreta, Tomás reconoce algo total y completamente propio y que le pertenece, algo cristiano por principio, es decir, dicho abreviadamente, el elemento de la afirmación cristiana de la Creación. Por tanto, la recepción aristotélica del siglo XIII no es el mero resultado de

«una elección entre filosofías que compiten», sino un acto teológico, la obra de una Teología en completa posesión de su fe²³, sin duda también de una Teología aún no convertida en una mera ciencia, que ceclosamente limita su competencia; la obra de una Teología que aún no se ha separado del mundo, de sus condiciones, de sus perspectivas, de sus comportamientos de su cultura²⁴. De esto se hablará más adelante. En este punto de nuestra reflexión se trata solamente, en primer lugar, de poner de manifiesto lo más vivamente posible qué significa que Tomás, ya de joven, cree una fundamentación, tanto conceptual como existencial, con estas dos decisiones apenas reconciliables a primera vista (a favor del «Evangelio» y de «Aristóteles»); una fundamentación sobre la que más tarde haría descansar las reflexiones sobre la significación cristiana del mundo, y que hasta hoy sigue siendo de una actualidad inagotable. Ambas decisiones tuvieron para Tomás el significado de un viraje vital. Y ambas decisiones siguieron siendo decisivas para él hasta su muerte. Todavía en sus últimos años de vida, en 1270, publica un escrito polémico en defensa del ideal evangélico de la vida religiosa. En su última década de vida, hacia 1266, se dedica al comentario de las obras de Aristóteles; y cuando finalmente deja de escribir, aún quedan sin terminar algunos Comentarios a Aristóteles.

Hay que decir algo más para poder precisar lo que significa esta cita y comentario de Aristóteles, que practicó toda su vida. No significa que Tomás considerara a Aristóteles simplemente como una autoridad. Precisamente yerran el blanco las expresiones, habituales en las exposiciones históricas, de «influencias» y «dependencias». Pero los miles de citas de Aristóteles en la obra de Santo Tomás —en las doce primeras cuestiones de la *Suma Teológica* hay 55 citas de Aristóteles—, ¿qué otra cosa pueden significar sino que Aristóteles era una autoridad para

²² C. G. 2, 3; semejantemente C. G. 2, 2, al final.

²³ Cf. CHENU, *Introduction*, p. 36.

²⁴ *Ibidem*, p. 6.

él? Una cita puede significar sin duda varias cosas²⁵. Puede ser mero adorno a causa, por ejemplo, del brillo especial de la dicción; puede ser una indicación histórica. Ninguno de estos dos sentidos se tiene en cuenta al citar a Karl Marx en el mundo comunista —aun cuando también aquí existen infinidad de matices; protección, camuflaje, mixtificación, provocación—. En este ámbito, Karl Marx se cita generalmente como autoridad, lo que quiere decir que algo es válido porque Marx lo ha dicho. Pues bien, Aristóteles *no* es citado por Santo Tomás en tal sentido. Pero se podría preguntar qué es lo que significa la fórmula permanentemente repetida de «como dice el Filósofo (Aristóteles)» o *sicut patet per Philosophum*. ¿No quiere decir esto algo así como «él» lo ha dicho y, por tanto, es verdadero? No, no quiere decir esto. *Sicut patet per Philosophum* quiere decir: como se ha puesto en claro por Aristóteles. No porque sea Aristóteles quien lo dice, sino porque se ha hecho evidente (ciertamente no es casual que sea por Aristóteles), por eso es válido. Es válido porque es verdadero. Quien cita de esta manera no cita, en sentido estricto, a una autoridad; no se liga al autor. Es cierto que tampoco rehúsa citar a un autor cuando le parece que este autor tiene razón y expresa lo verdadero de una forma ejemplar. Se toma la libertad de asentir a quien le parece que dice la verdad. No niego que también se encuentran en Tomás citas de Aristóteles que sólo se introducen como adorno o también como confirmación de su propia exposición. Lo que, no obstante, me atrevo a afirmar es esto; nunca una cita de Aristóteles quiere significar en Tomás que lo dicho es verdadero porque proceda de Aristóteles. Tomás se ha situado muchas veces frente a una opinión aristotélica; nunca ha supuesto que la doctrina de Aristóteles fuese concordante sin más con la doctrina cristiana, aun cuando tales opiniones existían ciertamente entre los aristotélicos medievales; el propio Tomás habla de ellos polémicamente: «aquellos que se esfuerzan vanamente

²⁵ *Ibidem*, p. 108, 113.

en probar que Aristóteles no dijo nada contra la fe...»²⁶. Y no solamente esto. Como es sabido, en general, tuvo al argumento de autoridad como el más débil de todos los argumentos²⁷; querer probar algo con base en la autoridad significa no probar nada²⁸. Estas frases es cierto que están citadas incompletamente. El argumento de autoridad es para Santo Tomás el más débil argumento en tanto que se apoya en el conocimiento humano; si se apoya en la Revelación divina es de la máxima fuerza²⁹. Tomás reconoce desde luego una autoridad cuya palabra es válida porque procede de esta fuente de la que podemos comprobar o no su verdad y validez. Toda la verdadera tradición se retrotrae a esta fuente sobrehumana; lo *traditum*, lo transmitido, es válido *porque*, en último término, se remonta a la palabra de Dios³⁰. Pero precisamente este reconocimiento de una autoridad absolutamente válida y de una tradición absolutamente válida, precisamente esta adhesión libera y despreocupa frente a las «tradiciones» y autoridades sólo históricas, ya se llamen Aristóteles, o Marx, o Heidegger, o Tomás. Los argumentos filosóficos, dice Tomás³¹, son válidos «no a causa de la autoridad de aquellos que los dicen, sino a causa de lo dicho», *non... propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum*.

Con esto se relaciona estrechamente algo más: Tomás, a lo largo de toda su vida, en su interpretación de Aristóteles, no tiene que ver en última instancia con este autor histórico llamado Aristóteles, ni tampoco con una reproducción de su doctrina que se ajustase exactamente a lo histórico. Esta última afirmación hay que defenderla de posibles malentendidos.

²⁶ *In Phys.* 8, 2.

²⁷ *I.* 1, 8 ad 2.

²⁸ *Quod.* 3, 31 ad 1.

²⁹ *I.* 1, 8 ad 2.

³⁰ Cf. para esto JOSEF PIPER, *Ubre den Begriff der Tradition* (Köln-Opladen 1958), pp. 24 ss.

³¹ *In Trin.* 2, 3 ad 8.

Santo Tomás se esforzó, de una forma totalmente desacostumbrada en el siglo XIII, por descubrir la verdadera opinión de Aristóteles; y se puede defender con buenas razones la afirmación de que sus Comentarios a Aristóteles pertenecen hasta hoy a los pocos comentarios verdaderamente congeniales que realmente ponen de manifiesto la doctrina de Aristóteles, a pesar de las mediocres traducciones en las que tuvo que apoyarse Tomás, y a pesar de que él mismo apenas dominaba el griego, y a pesar, también, de que, en el caso de la *Metafísica*, no tenía idea alguna de que no se trataba de un único libro planeado de una vez, sino de un conglomerado de trozos muy heterogéneos. No obstante, la intención última de la interpretación de Tomás apunta más allá de Aristóteles. «Cierto que se atiene al texto y quiere comprenderlo, pero no para recrearse como investigador en la reconstrucción histórica de un sistema pasado, sino para encontrar en él un testigo de la verdad»³². Lo que, interesa, por tanto, a Tomás de Aristóteles, no es Aristóteles, sino la verdad. No le interesa primariamente «lo que otros han pensado»; así lo dice él y precisamente en un Comentario de Aristóteles³³, que, no obstante, va encaminado a averiguar lo que Aristóteles realmente pensaba. Sin embargo, en última instancia, no le interesa lo que Aristóteles pensaba, «sino cuál es la verdad de las cosas»³⁴. Por supuesto esto no quiere decir que Tomás hubiese creído posible o tolerable falsear o sólo silenciar la verdadera opinión de Aristóteles, por ejemplo allí donde se opusiese a la doctrina cristiana, como propuso seriamente, por ejemplo Buenaventura³⁵ dada su influencia, había que silenciar lo falso que Aristóteles enseñara. Frente a él, Tomás propugnó lo siguiente: diremos que Aristóteles enseña exactamente lo que enseña; pero nos cercioraremos de que realmente lo enseña, y

ante todo no concluiremos que sea verdadero por el mero hecho de que él lo haya enseñado. «También, aunque se oponga a la verdad, no se ocultará la *intentio Aristotelis*, lo que quiere decir Aristóteles», dice³⁶, y añade: «Además no comprendo qué tenga que ver con la doctrina de la fe cómo se interpretan los principios del Filósofo». Es cierto que Tomás nunca hubiese prestado su asenso a la formulación que emplea otro autor, un hombre que hay que calificar como «aristotélico» en sentido estricto, un contemporáneo y colega de Tomás en la Universidad de París, Sigerio de Brabante: que había «que estar más por averiguar la opinión de los filósofos que la verdad»³⁷. «Los filósofos medievales no se interesan de una forma histórica... por la Filosofía griega... El Aristóteles histórico: esto es, aquella verdad que él mismo ha obtenido de sus principios, y no aquella verdad que sus principios son capaces de contener. El Aristóteles histórico: este es el Aristóteles con toda su grandeza, pero también con sus limitaciones. Lo mismo se puede decir de Platón. Los filósofos medievales, por el contrario, quieren saber de ellos sólo eso: la verdad. Donde su verdad no es aún completa, se preguntan cómo puede serlo»³⁸.

La distancia que separa esta actitud de la que hoy en día practicamos por término medio y de la que en el manejo de las «fuentes» tenemos incluso por la única posible y responsable, esta distancia tiene, precisamente para el que aprende, una importancia muy significativa. Quien pregunte a Tomás por qué ocurre así, recibirá una respuesta de la que se infiere claramente lo que el propio Tomás consideraba como verdad, incluso aunque respondiese con una cita de Aristóteles. Pero cuando se nos pregunte por qué ocurre así, responderemos con citas documentadas históricamente con exactitud, de las que podrían resultar muchas cosas, por ejemplo nuestra notable erudición, pero no la decisiva: qué entendemos nosotros por verdad.

³² CHENU, *Introduction*, p. 177.

³³ *In De Caelo et mundo* 1, 22.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *In Hexaëmeron* I, 3, 1, 5 (Quaracchi 1934), p. 92.

³⁶ *Resp. ad Mag. Joh.*, 42.

³⁷ *De anima intellectiva*, cap. 6.

³⁸ E. GILSON, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (Viena 1950), p. 460.

Aristóteles, por tanto, no es mencionado por Tomás sólo como autor histórico, en la misma medida en que tampoco lo son Agustín o Dionisio Areopagita. Son traídos a colación como testigos de la verdad que tiene que mostrarse por sí propia y manifestar su validez en virtud de sus propios argumentos objetivos, y esto tanto para él, Tomás, como también, según su intención, para el lector, no sólo de la *Suma Teológica* sino también de los *Comentarios a Aristóteles*. «Cuando el maestro responde una pregunta con meras citas, *nudis auctoritatibus*, entonces el oyente marchará con las manos vacías, *auditor... vacuus abscedet*»¹. En tanto se trate de filosofar, no interesa primariamente un autor histórico, aun cuando se llame Aristóteles; primariamente interesa la verdad de las cosas. Así mira, pues, Tomás al texto aristotélico, cuya interpretación, acomete en gigantescas obras de comentario; pero él mira al mismo tiempo a algo que se encuentra más allá del Aristóteles histórico. Y de la misma manera se comporta Tomás con Agustín. Sólo existe un texto con el que se enfrenta de otra manera: la Sagrada Escritura, que como palabra divina posee absoluta auto-

¹ *Quod. 4*, 18.

ridad y es ella misma la expresión más elevada imaginable de la verdad objetiva. Lo que se busca como propiamente interesante «tras» Aristóteles y Agustín, la verdad de las cosas, precisamente esto está incorporado en las propias Sagradas Escrituras, con lo que Tomás no quiere decir que sea fácil comprender el sentido de esta palabra de Dios percibida en el documento de la Revelación.

Cuando Tomás en una ocasión, arroja en el camino de su propio pensamiento como compacta objeción un texto de Agustín², en la respuesta, expresada tanto histórica como dialécticamente con la mayor intensidad, formula él su doble intención en una única frase: *ut profundius intentionem Augustini scrutemur et quomodo se habeat veritas circa hoc*. Por una parte no se va a contentar con lo literalmente dicho: él investiga más allá del texto sobre a *intentio* del autor que es preciso comprender más profundamente; pero, por otra parte y ante todo, quiere captar la verdad en esa opinión del autor. En este caso concreto sucede que Tomás sigue hasta el punto de partida en una dimensión más profunda la tesis de Agustín, que al principio parecía completamente distinta de su propia opinión, con lo que se pone de manifiesto que las diferencias pierden su importancia. No llegan a borrarse, pero *non multum refert*, «no importa demasiado» si se responde como Agustín o como el propio Tomás.

Pero este tratamiento de Agustín o de Aristóteles, que primariamente no se ocupa de los autores históricos, sino de los testigos de la verdad, testigos posiblemente geniales pero que, no obstante, no son todavía «la verdad misma», este tratamiento en cierto sentido «ahistórico» es al mismo tiempo el verdadero e históricamente fructífero e influyente. Pues, mediante él, permanece presente el impulso que animó y continúa animando a los propios Agustín o Aristóteles históricos, mientras que el tratamiento exclusivamente histórico siempre tiene el peligro de sacar el texto o autor que se discute fuera del

² *Spir. creat.* 10, obj. 8, ad 8.

ámbito de la actualidad intelectual inmediatamente viva y depositarlo en el museo de lo sólo históricamente interesante.

Sin Tomás, Aristóteles hubiese estado mudo para nosotros, *sine Thoma mutus esset Aristoteles*. De todos modos esto se ha dicho a principios de la Edad Moderna, que ciertamente está más determinada por la relación propiamente histórica³. Y con ello se dice algo más actual de lo que tal vez parece a primera vista. Quién podría decir si sabríamos hoy algo de Aristóteles, si lo comprenderíamos, si podríamos participar inmediatamente de su fuerza clarificadora de la realidad, si no se hubiese producido la recepción de Aristóteles de la Alta Edad Media, primariamente dirigida a la verdad. «La Edad Media tiene mucho que agradecer a los griegos; todo el mundo habla de ello; pero los griegos están igualmente obligados para con la Edad Media; y de esto no habla nadie»⁴.

Lo problemático que en esta consideración ahistórica se encuentra mezclado con fenómenos históricos no debe ser minimizado en absoluto. No se puede pensar que un hombre como Santo Tomás no hubiese notado el sello individual —histórico— de Agustín o de Aristóteles, a causa de una ingenuidad no crítica, incluso «medieval». No, ese sello, por una posición muy de principio, era para él menos importante que la cuestión de lo que ocurría con la verdad de lo dicho. Más de una vez se ha puesto de manifiesto que Tomás poseía capacidad para la crítica histórica en una medida totalmente inusitada entre sus contemporáneos. El *Liber de causis*, famoso en la Edad Media, fue tenido comúnmente y por largo tiempo como obra de Aristóteles hasta que Tomás, basado en reflexiones crítico-literarias⁵,

³ Así Pico della Mirandola; cf. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 85. De forma semejante Erasmo de Rotterdam (citado en Chenu, *Introduction*, p. 43).

⁴ GILSON, *Geist der mittelalterlichen Philosophie*, p. 459.

⁵ Cd. I. T. ESCHMANN, *A catalogue of Thomas's works*. En: GILSON, *Christian philosophy*, p. 407.

descubrió que se trataba de un epítome de Proclo. Y un hombre que en mitad del siglo XIII, más allá de las teorías astronómicas entonces en uso, dice que aun cuando los fenómenos podrían ser explicados de tal manera, no se deduce de ello la verdad de estas teorías, pues posiblemente los mismos fenómenos podrían ser explicados de una forma completamente distinta todavía desconocida al hombre, *secundum... alium modum nondum ab hominibus comprehensum*⁶, tal hombre no puede precisamente ser calificado como acrítico.

Aún es necesaria una observación final al tema «Tomás y Aristóteles». Se ha dicho en relación con el aspecto secular de Aristóteles que Tomás no aceptó algo extraño, sino que reconoció algo propio. Esto es válido también en el sentido de un parentesco esencial profundo entre ambos pensadores. Esta afinidad explica algo que de otra manera apenas sería comprensible: el que Santo Tomás pudiese comprender la verdadera opinión de Aristóteles con un temple seguro, incluso cuando el texto que tiene delante no es claro o está mutilado⁷. Tomás mismo llevó a cabo la distinción aparentemente tan moderna^{7a} de que había dos formas fundamentales de conocer, *de una parte* el conocer a causa de parentesco esencial, *per connaturalitatem*, así como se conoce lo querido o lo propio; el extraño no comprende nada o lo malentendiendo, pero el unido en amor o parentesco esencial sabe inmediatamente y con absoluta seguridad lo que se quiere decir en un fragmento de una carta o en una llamada oída sólo confusamente. Y *de otra parte* hay,

⁶ *In De Caelo et mundo* 2, 17; n.º 451.

⁷ En la traducción latina de la *Metafísica* de Aristóteles de que Santo Tomás dispuso, se dice por ejemplo de una ocasión: *hoc manifestum est*, donde el texto griego, por el contrario dice, que no es manifiesto (ἀδηλόν ἐστιν; *Met.* 7, 3; 1029 a). No obstante Santo Tomás lo interpreta de tal forma como si también en el texto latino se dijera: *hoc non manifestum est* (*In Met.* 7, 2; n.º 1280). Otros ejemplos de este tipo se encuentran en CHENU, *Introduction*, p. 187, nota 3.

^{7a} I, 1, 6 ad 3; II, II, 45, 2.

dice Santo Tomás, el *cognoscere per cognitionem*, un conocer de lo extraño, un conocer mediato, conceptual y abstracto del mero objeto. No obstante, a pesar de tal evidente *connaturalitas* con Aristóteles, no se dispensa Tomás de emplear un alto grado de acribia en la interpretación del texto original, en lo que se diferencia de Alberto Magno, mucho más descuidado en este punto y a quien su confianza en la afinidad natural con Aristóteles muchas veces le lleva a atrevimientos interpretativos totalmente intolerables o incluso extravagantes. Alberto pretende ocasionalmente saber lo que hubiese dicho Aristóteles sobre determinadas cuestiones si hubiese expresado su opinión sobre las mismas. Literalmente se encuentra lo siguiente en Alberto: «Incluso completamos las partes que faltan de sus libros inacabados, tanto si faltan porque Aristóteles no las escribiera o porque no hayan llegado hasta nosotros»⁸. Nunca se hubiese permitido Tomás algo semejante.

Configurado, pues, por estas dos decisiones, el ingreso en la Orden de Predicadores y la dedicación a Aristóteles, el joven Tomás llega a París hacia 1245, a sus veinte años. Cuando tuvo que dejar Montecasino y marchó a Nápoles ya se había situado definitivamente fuera del retiro y se había metido en la agitación del campo de lucha: en la ciudad y en la Universidad. Pero Nápoles sólo había sido un preludio, París no es sólo «una» ciudad. París es «la capital de la Cristiandad»⁹. La Universidad de París, aunque no es la más antigua, hace tiempo que ha llegado a ser la más importante de todas las Universidades de Occidente. Naturalmente es imposible en el transcurso de estas lecciones exponer una caracterización completa del fenómeno «Univer-

sidad», ni siquiera en sus trazos más generales, ni tampoco narrar su historia. De todos modos hay que recordar algunos puntos importantes.

Punto *primero*: El término «universitas», empleado por primera vez en un documento pontificio de 1208-1209¹⁰, tiene ante todo un significado sociológico y luego, por supuesto, muy inmediatamente un significado «intelectual». El significado sociológico hace referencia a la unión, reunión, «gremio», colectividad, corporación de derecho público de maestros y estudiantes; el segundo significado se hace igualmente vigente muy pronto: *universitas litterarum*, totalidad omnicomprendiva de las ciencias, especialmente de las cuatro Facultades: Teología, Filosofía (artes), Jurisprudencia y Medicina. La Universidad, entendida como corporación, *no es una institución jerárquica*¹¹. Es cierto que la Universidad es una institución dotada de un poder eclesiástico relevante. Y naturalmente el Papa tiene una fuerte influencia a través de su canciller, especialmente en el caso de la Universidad de París. Es falso aquí hablar de «intrusión»; el Papa, en cierto sentido, está sencillamente *chez lui*¹², en su propia casa; la independencia de la Universidad de los poderes políticos locales y regionales descansa ciertamente en privilegios papales. No obstante, la Universidad no es sin más un órgano insertado en la estructura jerárquica de la Iglesia, como por ejemplo un capítulo catedralicio o una Orden. Esto es algo nuevo en Occidente y permaneció como algo diferenciadoramente occidental, algo que caracteriza a la Cristiandad occidental. El Oriente cristiano, la Iglesia Oriental, no conoce tal cosa. Allí es desconocido desde el principio que pudiese existir una corporación como la colectividad de los *magistri* de la Facultad teológica, que posee una efectiva autoridad, difícil de comprender y de describir, muy concreta en

⁸ Al principio de sus comentarios a la *Física* de Aristóteles. *Opera Omnia*. Ed. A Borgnet (París 1890), T. 3, 1 s.

⁹ CHENU, *Introduction*, p. 18.

¹⁰ Cf. SEPPÉL, *Kampf der Bettelorden*, I, p. 208.

¹¹ CHENU, *Introduction*, pp. 18 s.

¹² *Ibidem*, p. 17.

materia de doctrina cristiana, sin estar claramente insertada en la jerarquía eclesiástica. Algo ya, de entrada, preñado de conflictos. Pero es la misma explosividad en la que se halla inmersa la empresa de la «Escolástica» y que en suma caracteriza diferencialmente al espíritu occidental. Por cierto que ya existía esta autoridad de los *magistri* antes de que pudiese hablarse en sentido estricto de una Universidad. Cuando, por ejemplo, el rey inglés Enrique II no puede llegar a un acuerdo con Thomas Becket, arzobispo de Canterbury, propone plantear la discusión ante la Comunidad de los *magistri* de París. Esto tiene lugar en 1169, una generación antes de la fundación oficial de la Universidad de París.

Punto *segundo*: La Universidad medieval es esencialmente una institución de *toda la Cristiandad*, si bien de hecho, por regla general, limitada a Occidente, pero abierta por principio a toda la Cristiandad. Por cierto que también esto es muy notable especialmente en comparación con la Universidad de hoy: ya se estudiase o se enseñase en Oxford, Bolonia, París, Toulouse, Colonia o Nápoles, siempre se encontraba uno, sin ninguna clase de dificultades de idioma o de entendimiento, en un ámbito intelectual del Occidente cristiano. Esto es un hecho que naturalmente en absoluto pertenece meramente al orden político-social.

Punto *tercero*: La Universidad medieval se halla situada en el flujo de la vida *ciudadana*. También este hecho, puramente sociológico, determina la estructura de la vitalidad intelectual. Chenu dice que los «discípulos de Anselmo» se transformaron en «discípulos de Abelardo»¹³. Los discípulos de Anselmo, aun cuando ya habían exigido de su prior que les escribiera una Teología en la que ni un solo argumento debía estar tomado de la Biblia, son novicios, discípulos monacales, que vivían en el retiro del valle del Sena, alimentados por los campos sobre los que se alzaba la abadía de Le Bec. Los discípulos de Abelardo

son un tipo social completamente distinto; son, por así decir, los cantores de los «Carmina Burana»; son aves errantes que se trasladan de una Universidad ciudadana a otra, se unen libremente en asociaciones estudiantiles, aterrorizan a los habitantes de la ciudad y a veces también a los profesores, etc. Decisivo es el elemento ciudadano constituido por una nueva secularidad y una acentuada independencia del señor feudal y por un nuevo sentimiento de libertad.

Desde principios del siglo XIII toda la literatura en el campo de la Teología y de la Filosofía ya no viene más de las abadías y escuelas monacales, aun cuando siguen existiendo las antiguas Órdenes y aun cuando allí, por supuesto, sigue surgiendo una obra magistral. Pero, en términos generales, a partir de entonces la literatura científica procede del ámbito de la Universidad. Y cuando las antiguas Órdenes emprenden el intento de situar sus estudios a la altura del tiempo, entonces tienen que dejar el claustro¹⁴. En el año en que Tomás llega a París funda el abad de Cîteaux en aquella ciudad un colegio para sus monjes; y los benedictinos le siguen pronto.

Por otra parte es evidente que la pronta presencia de los frailes mendicantes en las Universidades depende del otro hecho de que estas jóvenes Órdenes, como comunidades de predicadores, sólo quieren vivir en la ciudad y, además, sólo allí pueden vivir ya que no tiene demasiado sentido mendigar en los bosques. Por otra parte, «se podría incluso afirmar que sólo el mendigo abrió el acceso a las grandes ciudades»¹⁵.

A estas tres características de la Universidad medieval —posición intermedia entre la jerarquía eclesiástica y la sociedad que crecía libre; carácter de un establecimiento cultural para toda la Cristiandad occidental; configuración por la ciudad—, a estas tres características hay que añadir aún un cuarto punto que hace referencia en especial a la Universidad de París.

¹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵ SCHREIBEN, *Dominikus*, p. 151.

Como se ha dicho, la Universidad de París, poco después de su fundación, llega a ser alrededor de 1200 la más importante de Occidente. Tales hechos suelen tener toda clase de motivos y causas; y no todos ellos se pueden «deducir», ni tan siquiera mencionar. Pero en todo caso la Universidad parisiense llega a ser la Universidad medieval representativa, entre otras cosas, porque se basaba pura y radicalmente en las ciencias que de por sí son «universales»: la Teología y la Filosofía. Ninguna ciencia particular plantea formalmente la cuestión de qué es lo que pasa con la realidad en su totalidad. Sólo la Teología y la Filosofía no pueden evitar esa cuestión; están constituidas precisamente por esa cuestión. Por ello no es de admirar en lo más mínimo que el carácter de la *universitas litterarum* no se realizara puramente en su origen ni en la Universidad de Bolonia, donde en el centro de la tarea docente y científica se situaba a la jurisprudencia, ni en Salerno, donde la medicina ocupaba este lugar. Tampoco de Oxford, donde desde un principio dominaban la ciencia natural empírica y las matemáticas, se puede afirmar aquello sin limitaciones. Pero de París sabemos que los dos núcleos de cristalización de la vida universitaria fueron la Teología y la Filosofía. Determinaron de forma tan notable toda la atmósfera, que incluso un elemento, que habría que considerar como inextirpable en esta ciudad, lo artístico, parece haberse extinguido. En 1241 una especie de publicación crítica estudiantil se lamenta expresamente del silencio de las Musas en París¹⁶. El carácter paradigmático, pues, de la Universidad de París del siglo XIII se realizó en la consideración filosófica-teológica del mundo. Afirma Denifle¹⁷ que no hay una sola *Summa* en la Edad Media, ninguna doctrina de la realidad que abarcara formalmente la totalidad del mundo, que no remitiera a París. Y hay que estimar que no se trataba de un simple patriotismo local cuando el propio París medieval se consi-

deraba como una nueva Atenas. Por el momento estimamos personalmente que esta continuidad —digamos de Platón a Tomás de Aquino— no es una construcción ahistórica y que la idea de la *traslatio studii*, del traslado de los estudios desde la ciudad de la Academia platónica a la ciudad de la Universidad medieval paradigmática no es una simple ficción¹⁸.

Hacia 1245 llega a la Universidad de París, pues, como estudiante el joven de veinte años Tomás de Aquino. Más tarde llegará él mismo a representar, ejemplarmente, como uno de sus más grandes maestros, el carácter universal de esta Universidad del Occidente cristiano.

¹⁶ VAN STEENBERGHIEN, *Le XIIIe siècle*, p. 325.

¹⁷ *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters* (Berlín 1885), p. 46.

¹⁸ En este punto no puedo estar de acuerdo con HERBERT GRUNDMANN (*Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philosophisch-historische Klasse. T. 103; Cuaderno 2, Berlín 1957, pp. 62 s.).

La decisión por la perfección evangélica, de una parte, y por la Filosofía aristotélica, de otra, puso probablemente a Tomás en la vigilia reflexiva de saber muy bien lo que hacía; ello era consecuencia de un enfoque unitario de la realidad. Pero éste estaba todavía por reflejarse en una formulación que uniera la consideración teológica y la filosófica del mundo.

La tarea que Tomás tenía que plantearse era la fundamentación de la unidad formal de una Teología extremadamente «teológica», es decir, bíblica, e igualmente de una Filosofía extremadamente «filosófica». Si ésta era su tarea, entonces no había en todo Occidente otro lugar que la Universidad de París en el que el joven de veinte años pudiese haber encontrado condiciones más favorables para su propio desarrollo. Allí se encontraban, como en ningún otro sitio, los maestros más importantes, los colegas más agresivos, la oposición llevada hasta sus raíces, el desafío, la resistencia creadora, la resonancia inmediata. No es muy exagerado que Chenu diga que Tomás no sería imaginable en absoluto fuera de la Universidad parisiense: *Paris est son lieu naturel*¹.

¹ CHENU, *Introduction*, p. 22.

Ahora hay que decir que la Universidad de París acogió muy mal al que más tarde sería su más famoso maestro. Le niega la incorporación al cuerpo docente, prohíbe la entrada a su lección inaugural, etc. Ciertamente hay que advertir que estas dificultades no tienen nada que ver con Tomás, con su persona y su posición intelectual, sino que son un eslabón de la cadena de sucesos que se conocen en la Historia bajo el nombre de la «polémica de los Mendicantes»². Con ello se ve claro que se trata de la oposición con la que tropezaron las primeras generaciones de las Órdenes mendicantes, una oposición dentro de la Cristiandad, incluso dentro de la jerarquía eclesiástica. En París, la polémica tiene primero el carácter de una lucha por las cátedras, pero poco a poco se convierte en una lucha doctrinal, en lo que influyen diversidad de argumentos y motivos.

Es bastante comprensible que un movimiento revolucionario que enciende la crítica de lo establecido («esto no puede ni debe continuar así»; ésta es, por ejemplo, la reacción de Domingo frente al tratamiento eclesiástico oficial del movimiento del Sur de Francia de los cátaros y albigenses, tratamiento de entrada sin esperanzas de éxito), un movimiento que se dirige al cambio de lo establecido, no fuese bien recibido sin más por las fuerzas representativas de este orden establecido. Y también era de esperar que la oposición se hiciese más fuerte cuanto con más éxito el movimiento revolucionario se apodere de la «joven generación». Y esto fue lo que sucedió de una forma asombrosa en el caso de las Órdenes mendicantes. Finalmente suele suceder que la oposición se justifica más cuanto más desaparece o se enturbia la pureza ideal del primer impulso de los «fundadores», ahogada o hecha irreconocible por el fanatismo o también por los «revolucionarios profesionales» o por simpatizantes superficiales, que siguen la moda extravagantemente.

² Más detalles en SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, y en MAX BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris* (Münster 1920).

El orden establecido se defendió naturalmente de forma muy drástica contra las Órdenes mendicantes. Chesterton escribe que hay que imaginar la sorpresa de una familia distinguida ante la entrada de su hijo en una Orden mendicante como ante un matrimonio «imposible» («me he casado con una gitana»). Pero entonces, como sabemos muy fidedignamente, innumerables hijos precisamente de familias nobles volvieron a casa con esa «gitana». Más que nada se opuso el orden establecido en la figura de las instituciones tradicionales, especialmente la jerarquía eclesiástica del clero secular, y precisamente por motivos de entrada muy consistentes y en modo alguno despreciables.

Hay que recordar que Santo Domingo, inmediatamente después del reconocimiento formal de su comunidad, disuelve el convento que fundó en Toulouse y envía a los hermanos predicadores en pequeños grupos a todo el mundo, literalmente como mendigos, aunque por supuesto igualmente con la misión consecuentemente seguida de hacerlos capaces, basados en una formación extraordinariamente fundamentada, de llevar a cabo las polémicas de su tiempo con conocimiento de causa. Por eso envía especialmente a sus compañeros a las ciudades universitarias, es decir, a las Universidades. Los comienzos en Bolonia, y también en París, son tan lastimosos que ocasionalmente parece que el plan no se puede en absoluto llevar a cabo. En el caso del convento de París es el propio Papa quien interviene. Y por cierto que no se dirige al obispo, sino a la Universidad como tal, en el sentido de que se les proporcione a los frailes predicadores una iglesia o un monasterio. Se encuentra a un profesor de Teología, Jean de Barrastre, que, aproximadamente un año después de la llegada de los primeros dominicos, les deja un Hospicio construido por él, el de St. Jacques. La pequeña comunidad de los frailes predicadores en París es, ante la Universidad, una corporación estudiantil, jurídicamente incorporada a la *universitas magistrorum et scholarium*, pero ante el clero y la ciudad aparece como un convento de una Orden, cu-

yos miembros viven bajo sus reglas y ofician en el coro, por tanto un convento de «canónigos regulares». Todo parece estar en orden. No obstante, en este pequeño y aparentemente inofensivo círculo de los frailes predicadores se halla vivo aquel terrible dinamismo que necesariamente tenía que cambiar la estructura de todo el campo de fuerzas de su contorno. Ellos se dedican con toda energía a los estudios teológico-filosóficos; pero sobre todo quieren actuar públicamente como curas, como predicadores, como maestros. Y quieren hacerlo fuera del marco de la administración eclesiástica ordinaria, lo que concretamente quiere decir independientes de la organización parroquial. Ciertamente que esta independencia les es garantizada por el Papa; las Órdenes mendicantes son por fundación «exentas», es decir, por privilegio papal están fuera de la jurisdicción de las autoridades locales ordinarias y sometidas directamente al Papa. Pero tal institución es, por naturaleza, arma de dos filos; ya Bernardo de Claraval la había atacado violentamente como institución³. El aspecto positivo es la posibilidad de lograr algo importante para toda la Iglesia a partir de la instancia superior frente a la oposición de la burocracia institucionalizada, frente a la lentitud natural del aparato y por encima de su cabeza. Por otra parte, exención significa inevitablemente alteración de la estabilidad del curso normal. A ello hay que añadir que la instancia central suele estar lejos y los exentos «no están a tiro», de tal forma que pueden hacer y omitir lo que estimen por conveniente.

Los frailes predicadores, así constituidos jurídicamente, irrumpen al igual que los franciscanos en la actuación pública con tremendo dinamismo; en último término fueron fundados para eso. Pero nadie podía imaginar con qué increíble rapidez crecerían estas comunidades en número y en importancia espiritual. En septiembre de 1217 llegan los primeros dominicos a París, escasamente un año más tarde de la fundación de la Or-

³ Cf. SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, Introducción.

den. De nuevo, apenas un año después, en agosto de 1218, tiene lugar la fundación de St. Jacques. En la primavera siguiente, en el curso de una visita, ya se encuentra Domingo con treinta frailes. Cinco años más tarde se ha cuadruplicado el número. Y los nuevos son, sin excepción, maestros y escolares de la Universidad. Pero la comunidad dominicana en París crece no sólo numéricamente; se convierte en un centro espiritual. Se acude en masa a los sermones. Tomás, en un escrito polémico, cita la objeción que evidentemente se hizo en la práctica contra la actividad de los dominicos en el anuncio de la fe, de que a causa de esta nueva clase de predicación los obispos eran menospreciados por el pueblo, porque éstos, los obispos, no predicaban así: *ergo talis praedicatio religiosorum periculosa est Ecclesiae Dei*⁴; «luego tal predicación de los religiosos constituye un peligro para la Iglesia de Dios». A lo que Santo Tomás responde que no se debe obstaculizar a nadie que haga el bien meramente porque en su comparación los otros sean tenidos en menos; antes bien se debe obstaculizar a quienes se hacen acreedores del menosprecio⁵. Estas son palabras inusualmente fuertes. La lucha de los clérigos seculares contra los frailes mendicantes ha comenzado. El motivo más profundo de la enemistad del clero secular es —así lo formuló el franciscano Buenaventura⁶— la disminución de los ingresos. Esto no debe interpretarse como «codicia». Sabemos que los ingresos del bajo clero parroquial en la Edad Media fueron «del todo lastimosos»⁷; para aquél se trataba, en términos generales, de una lucha por la mera existencia en sentido económico. Y no sabemos si esto no debe considerarse comprensible, no sabemos si se puede sencillamente decir que el clero secular «se resistió a

una reforma necesaria de la cura de almas por miedo a perder sus ingresos». Scheeben⁸ dice esto del clero parroquial de St. Benoît y del capítulo catedralicio del Notre Dame, en cuya demarcación estaba situado el convento de St. Jacques. De todas formas, los detalles concretos parecen bastante nimios y mezquinos; por ejemplo, a los miembros de la parroquia de St. Benoît se les obliga expresamente a acudir en cinco grandes festividades, exactamente determinadas, a su propia iglesia parroquial, es decir *no* a los dominicos; y los dominicos, bajo la amenaza de excomunión, están obligados a dar a conocer esta disposición; no obstante, las ofrendas que en estas festividades se hagan en la iglesia de los dominicos tienen que ser entregadas a la iglesia parroquial; por los frailes predicadores sólo puede ser tocada una campana y esta campana no puede pesar más de trescientas libras; sólo debe tañerse para llamar a los frailes al coro; si un feligrés es enterrado en los dominicos, las misas de difuntos tienen que celebrarse en la parroquia, etc., etc.⁹. Mediante una poderosa campaña difamatoria que atribuye a los frailes mendicantes bastante incontrolables fechorías, especialmente captaciones de herencias, se mueven los sentimientos del pueblo. Y cuando Tomás llega a París, ha ido tan lejos el asunto, que los frailes predicadores apenas se atreven a salir a la calle porque no se pueden liberar de los insultos e incluso de las agresiones de hecho. El rey Luis IX, el Santo, encontró necesario poner una guardia real al convento de St. Jacques.

Pero naturalmente también en este caso está la razón repartida entre ambos bandos. En lo que atañe, por ejemplo, a los «actos de fuerza» sabemos que los escolares dominicos se abalanzaron sobre el rector de la Universidad, un clérigo secular. Y los superiores de las Órdenes mendicantes tuvieron que amonestar acerca del respeto a los *prelati Ecclesiae*¹⁰. El General de

⁴ *Contra impugn.*, n.º 407.

⁵ *Ibidem*, n.º 418.

⁶ *Determinationes quaestionum* 1, 27 (*Opera omnia* 8, 355); cit. en Bierbaum, *Bettelorden*, p. 244.

⁷ SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, II, p. 82.

⁸ SCHEEBEN, *Dominikus*, p. 269.

⁹ *Ibidem*, p. 288.

¹⁰ SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, II, p. 82.

la Orden Dominica, Humberto de Romans, habla en una carta circular de cosas muy concretas; por ejemplo, de que los frailes no deben dar su prédica a la misma hora en la que acostumbra a predicar el obispo. Y Buenaventura es cierto que dijo lo que ya se ha citado, que el motivo principal de la enemistad de los clérigos seculares residía en la cuestión económica, pero él también dijo de sus propios compañeros de Orden que muchas veces el dinero era «mendigado codiciosamente, tomado inconsideradamente y aún más inconsideradamente gastado»¹¹.

A las dificultades que existen por doquier hay que añadir en París la especial de que las Órdenes mendicantes comienzan a conquistar la Universidad. La polémica que se originó por ello fue un asunto muy embrollado. Por una parte estaba en juego todo lo que producía la oposición entre el clero secular y los frailes mendicantes, aumentada y agudizada por la lucha por las cátedras. Pero entra en escena algo totalmente nuevo. La oposición de la Universidad de París contra los frailes mendicantes se dirige contra el Papa, se puede decir también contra el canciller que era el órgano del Papa en la propia Universidad. Los privilegios pontificios habían fundado y garantizado originariamente la libertad de la Universidad, la libertad de la tutela de los poderes y dignatarios locales políticos y eclesiásticos; se trata igualmente de una especie de exención. Pero entonces la garantía de esta libertad, el canciller de la Universidad nombrado por el Papa, se convierte en un peligro para la libertad, es decir, para la libertad de la autoconfiguración y autodeterminación de la *universitas magistrorum*. Esta corporación de profesores se entendió muy pronto como una asociación de intereses, casi se podría decir como una especie de «sindicato» contra el canciller. El canciller, como representante del Papa, tenía poderes muy amplios: era el señor jurisdiccional que en caso especial podía incluso pronunciar la excomunión; sobre todo otorga el permiso para enseñar, la *licentia docendi*. El profesor particular está prácticamente inerte por

completo frente a las decisiones del canciller. Pero naturalmente la totalidad de los profesores, la *universitas* como tal, podía pesar considerablemente en la balanza, dado que como *universitas* tenía poderes de negociación y tenía un abogado junto al Papa. Pero precisamente esto se convierte muy pronto en realidad; el nombramiento de un abogado en la corte pontificia fue ya presentado y aprobado entre 1215 y 1220¹². Pero naturalmente con esto no se arregló todo. Ello se pone de manifiesto cuando los frailes mendicantes se convierten en aspirantes a cátedra.

Ya el primer profesor dominico en París, Rolando de Cremona, fue llamado a la cátedra de una manera muy enojosa para la Universidad, casi se puede decir como «esquirol». La *universitas magistrorum et scholarium*, es decir, los profesores y estudiantes habían ido efectivamente a la «huelga»; incluso habían abandonado la ciudad de París como protesta contra el hecho de que la guardia ciudadana, con motivos de disturbios y riñas durante el martes de carnaval, había matado a uno de los estudiantes que había tomado parte en las mismas y herido a algunos otros. Naturalmente los dominicos no fueron afectados; permanecieron, lo que parece igualmente natural, en París, en su convento de St. Jacques. Y precisamente en este intervalo consiguieron su primera cátedra en el año 1229. Dos años más tarde ocurrió que un profesor, clérigo secular, pidió el ingreso en la Orden de Predicadores. Naturalmente los dominicos estaban totalmente decididos a no dejar de la mano esta segunda cátedra venida del cielo. En el mismo tiempo consiguen los franciscanos de una manera muy similar su primera cátedra al entrar en la comunidad de los *fratres minores* uno de los principales profesores de Teología, casi de sesenta años de edad, Alejandro de Hales, el maestro de Buenaventura.

Y entonces, en 1252, los dominicos han traído a París desde Colonia a Tomás, el «adjunto» de Alberto Magno, que cuenta ya veintisiete años, para dar clases sobre el *Libro de las*

¹¹ BIERBAUM, *Bettelorden*, p. 245.

¹² SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, I, p. 209.

Sentencias de Pedro Lombardo en la Escuela de la Orden del convento de St. Jacques. Esto no constituía todavía una actividad docente universitaria, pero es el primer paso hacia la misma. El canciller ve con agrado tales cosas; en definitiva estos hombres, Alejandro de Hales, Alberto, Buenaventura, Tomás son las cabezas más importantes de su época. Es sencillamente un hecho el que la inteligencia de vanguardia se reúne en las Órdenes mendicantes. Van Steenberghen¹³, en su vasto examen sobre la situación en las Universidades entre 1250 y 1275, dice que en esa época sencillamente no había, tanto en París como en Oxford, ni un solo teólogo clérigo secular que merezca la pena ser citado. Cuando los cistercienses quisieron erigir un estudio teológico en su monasterio matriz de Cîteaux tienen que solicitar para ello un *magister* de la Orden de Predicadores¹⁴. No se puede, por tanto, afirmar con verdad que fuese contra los intereses de la Universidad de París el que el canciller, incluso cuando en ello está en juego el atractivo del ejercicio del poder, otorgue muy gustosamente la *licentia docendi* a estos aspirantes de las Órdenes mendicantes, por ejemplo a Buenaventura y a Tomás de Aquino, éste último en el año de 1256. Pero este acto es la gota que hace derramar el vaso. La *universitas magistrorum*, el sindicato de los profesores que se basaba en una sindicación voluntaria, niega la admisión a ambos, Buenaventura y Tomás; y, por tanto, no pertenecen a la *universitas magistrorum*.

En 1252, en el mismo año en que Tomás viene de Colonia a París, ya han tenido los clérigos seculares una reunión secreta sin conocimiento ni del canciller ni de los profesores de la Orden¹⁵. En esta reunión se había acordado entre otras cosas que de cada Orden sólo sería admitido un profesor en el cuerpo docente de la Universidad, lo que de forma curiosa se fundamentó con una piadosa cita del Nuevo Testamento: *nolite plures ma-*

gistri fieri (Iac 3, 1), que por supuesto no quiere decir: no queráis llegar a ser muchos *magistri*. Además debe prohibirse a los estudiantes asistir a las clases de los que no han sido admitidos por los *magistri* en el cuerpo docente, es decir, de aquellos que sólo tienen la licencia del canciller. Todo el que ingrese en el cuerpo docente tiene que jurar ese estatuto.

Todo esto entra en vigor cuando Santo Tomás obtiene la *licentia docendi* del canciller. La Universidad prohíbe la asistencia a sus clases. Entonces el Papa exige que se admita a los dos frailes mendicantes, con lo que la corporación de los *magistri*, que es una asociación voluntaria, simplemente se disuelve. El Papa no permite la validez de esta decisión; ordena con toda autoridad por un breve propio, en el que se nombran expresamente a Tomás y a Buenaventura, que a estos dos se les permita ejercer una actividad docente pública, lo que tiene lugar después, en 1257. Este arreglo llega ya demasiado tarde para Buenaventura; a sus treinta y seis años ha sido llamado para regir toda la Orden franciscana y con ello finaliza su propia carrera científica como profesor. Tampoco naturalmente para Tomás está todo arreglado con aquella solución formal; tres años más tarde, en 1259, sucede que, mientras él predica, alguien se levanta y en alta voz lee unos versos difamatorios contra los frailes mendicantes. Este «alguien» es un seguidor del clérigo secular, profesor de París, Guillermo de St. Amour, que ya había sido desterrado por Luis IX, pero cuya obra contra las Órdenes mendicantes seguía influyendo hasta el punto de ser traducida a la lengua popular, y cuyos argumentos se repiten en la literatura profana, por ejemplo en el *Roman de la Rose*. La obra de Guillermo de St. Amour se escribió por encargo de la Universidad y bajo los auspicios del episcopado francés; su título es como sigue: *De periculis novissimorum temporum*, Sobre los peligros de los últimos tiempos¹⁶. En este panfleto, muy ingenio-

¹³ VAN STEENBERGHEN, *Le XIIIe siècle*, p. 289, 291.

¹⁴ SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, I, p. 216.

¹⁵ SEPPELT, *Kampf der Bettelorden*, II, pp. 88 ss.

¹⁶ El texto latino se encuentra completo en BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*.

samente escrito, se repiten las objeciones que la propia Iglesia oficial había opuesto una o dos generaciones antes contra el «movimiento de pobreza»¹⁷. Sobre todo se niega que las Órdenes mendicantes sean lo que afirman ser, una forma de vida según el Evangelio. Quien no trabaje que tampoco coma; quien quiere dejar todo por Cristo, tiene que trabajar o entrar en un monasterio, pero no debe mendigar; en ningún sitio se dice que Cristo o los Apóstoles hubiesen mendigado; el «buen pastor» no mendiga con sus ovejas, etc. Se ve que se trata de ataques muy de principio, que no son fáciles de parar en seco. Y, no obstante, lo más peligroso es el final del libro, la conclusión: que hay que hacer algo contra los pseudoapóstoles cuya aparición anuncia el fin de los tiempos; los *novísima tempora* del título son considerados escatológicamente y todos los temores escatológicos de la época son excitados y movilizadas de una manera totalmente propagandística. ¿Qué es, pues, lo que hay que hacer? Guillermo de St. Amour formula muy sugestivamente algunos sucintos imperativos: cuidar de que los peligrosos sean aislados; cuidar de que les dejen sus discípulos; cuidar de que no vengan nuevos adeptos; sobre todo, prohibición de predicar y enseñar.

Tomás, que, en medio de la ruidosa polémica a su alrededor, ya había escrito los primeros libros de su *Comentario a las Sentencias*, así como su primer escrito filosófico *De ente et essentia*, publica entonces su primer escrito polémico contra Guillermo de St. Amour: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (*religio* quiere decir aquí «estado religioso»). A esta primera defensa de la vida de perfección evangélica seguirán otros dos escritos polémicos. En una de las públicas disputaciones, en las que por principio todo el mundo puede participar y plantear preguntas, se le plantea a Tomás la maliciosa cuestión de si un religioso, que ya ha emprendido el camino

de perfección, no debe simplemente dejar pasar los ataques enemigos sin hacerles frente. A lo que Tomás responde¹⁸: Sí, en tanto se trate de la propia persona; tiene incluso que estar dispuesto a sufrir algo peor; pero en tanto se trate de la propia forma de vida evangélica, es decir, de la doctrina divina, no. Esta distinción caracteriza el estilo interno de estos escritos polémicos. No hay nada en ellos de hálito de afectividad privada; no son propiamente «polémicos». No obstante, se percibe la inmediata participación del corazón en el frescor e intrepidez de la dicción.

En uno de estos escritos cita Tomás la siguiente objeción¹⁹: si no sería improbable que la forma de vida de la perfección espiritual fundada por Cristo hubiese estado dormida desde el tiempo de los Apóstoles hasta la fundación de las Órdenes mendicantes. La respuesta es la siguiente: Naturalmente que no ha estado dormida, pero ¿no puede ser necesario, no obstante, algo distinto para tiempos distintos? Y entonces viene una frase en la que se expresa todo el elevado sentimiento intelectual de la época (es el año 1270 en el que aparece este último escrito polémico, el tiempo de su segunda actividad docente en París, el tiempo de su mayor madurez e influencia): «¿Qué es lo que hay que responder si alguien preguntara si la doctrina cristiana ha estado dormida desde el tiempo de los grandes maestros Atanasio, Basilio, Ambrosio, Agustín y sus contemporáneos hasta esta época, en la que los hombres se preocupan de nuevo en gran medida de la doctrina cristiana? Según aquella extraña opinión, ¿no debe permitirse volver a emprender algo bueno que durante un tiempo se dejó de lado? Entonces, ¿tampoco sería permitido sufrir el martirio...?»²⁰. No podemos tratar en detalle del contenido de estos escritos.

¹⁸ *Quod*, 5, 26.

¹⁹ *Contra retrah.* 14; n.º 833 (5).

²⁰ *Ibidem*, 16; n.º 854.

¹⁷ HERBERT GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlín 1935), p. 156.

Pero hay que hablar del espíritu con el que Tomás lleva a cabo estas discusiones. Es el espíritu de la polémica disciplinada, una forma de la discusión que junto a una clara polemicidad sigue siendo diálogo. Se puede también decir que es el espíritu de la *disputatio*. Con ello se ha mencionado el tema de la próxima lección.

VII

No se tiene noticia de una participación activa de Santo Tomás en las rivalidades provocadas por la política universitaria en París. Según todo lo que sabemos de Tomás es muy improbable que se lanzase a ese ruedo. Pero tomó parte con varios escritos en las disputas *doctrinales* acerca de la realización de la *perfectio evangelica*. Estos escritos son terminantemente polémicos y, por lo demás, no son tampoco los únicos que escribió Tomás; en los últimos cinco años de su vida hay que añadir aún algunos que se dirigen contra un adversario con el que todo el mundo acostumbraba a confundirle. Pero de ello se hablará más adelante. Como no era menos de esperar, el estilo de estos escritos es espontáneo, resuelto e incluso más agresivo de lo que es habitual en Tomás. «Este argumento es más digno de risa que de respuesta», *magis derisione quam responsione dignum est*¹; Santo Tomás no acostumbraba a hablar de esta forma. O «si alguien quiere exponer algo contra esto, que no charle de ello ante los muchachos, sino que presente públicamente un escrito sobre ello para que los que quieran puedan juzgar lo que es verdadero, y puedan refutar con la autoridad de la verdad lo

¹ *Contra retrah.* 16; n.º 856.

que es falso»². Análogamente concluye el escrito polémico tardío *De unitate intellectus*: «Si alguien, que se gloria de tener la pretensión de llevar el falso nombre de la ciencia, quiere decir algo contra lo que hemos escrito, que no hable en los rincones ni ante los muchachos que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino que debe escribir si se atreve contra lo escrito...»³, etc.

El carácter polémico de tales obras es evidente. No obstante hay otra señal mucho más importante y también mucho más característica de Tomás. Ya hemos hablado de que a un lector ingenuo le puede pasar que lea, algo sorprendido y confuso, páginas completas que no contienen otra cosa que los argumentos contrarios formulados de la forma más convincente. En la formulación no se reconoce en absoluto que Tomás los refute; no se encuentra el rastro de una indicación de la debilidad del argumento, ni siquiera el más suave matiz de una irónica exageración. Es el propio adversario quien habla; y se trata de un adversario que evidentemente es notable en la forma, tranquilo, objetivo, mesurado. Se puede leer, por ejemplo, en el primer escrito polémico del Tomás de treinta años: Quien recibe un regalo se hace dependiente del que da. Pero a los religiosos les conviene estar libres de toda dependencia temporal, puesto que están llamados a la libertad de espíritu... Y por tanto no deben vivir de limosnas⁴. O, los religiosos hacen profesión del estado de perfección. Pero, según el Nuevo Testamento (Act. 20, 35), es más perfecto dar limosna que recibirla. Por tanto deberían ellos más bien trabajar para poseer algo con lo que pudiesen hacer partícipes a los necesitados que recibir limosnas y vivir de ellas⁵. O, quien vive de la mesa de otro se convierte necesariamente en adulador⁶. O, el apóstol Pablo

² *Ibidem*, conclusión.

³ *Un. int.*, conclusión.

⁴ *Contra impugn.*, n.º 260 (2).

⁵ *Ibidem*, n.º 260 (3).

⁶ *Ibidem*, n.º 260 (6).

rehusó recibir dinero de los corintios para su manutención, para no proporcionar pretexto alguno a los falsos apóstoles⁷, etc., etc. Todos estos argumentos, téngase presente, en la formulación del propio Tomás, parecen muy plausibles y razonables. Según el estilo acostumbrado de la polémica entre nosotros no se está preparado para algo así. Tan poco preparado se está para ello que no raramente se le atribuyen a Tomás los argumentos contrarios, dado que él los expone tan convincentemente y por lo visto —¡aparentemente!— está él mismo convencido⁸.

En este proceder por el que no sólo se deja hablar al adversario con su opinión diferente o incluso opuesta, incluyendo la argumentación que la apoya, sino que expresamente se le trae a colación, tal vez incluso mejor, más clara y convincentemente que el propio adversario pudiera hacerlo, en esto se pone de manifiesto algo profundamente característico del estilo intelectual de Santo Tomás; el espíritu de la *disputatio*, de la oposición controlada, el espíritu de la auténtica polémica, que es lucha y no obstante también diálogo. Pero este espíritu caracteriza la estructura interna de toda la obra de Santo Tomás. Y estamos convencidos de que con ello también se pone de manifiesto lo ejemplar, lo modélico, lo paradigmático del *Doctor Communis*.

No es necesario hablar en detalle de en qué grado el diálogo es una forma básica de la vida comunitaria del hombre, el diálogo no sólo con el fin de dar una noticia, sino con el fin de explicar, buscar y alumbrar la verdad, el diálogo entre compañeros que, bien entendido, no son de entrada de la misma opinión. Parece que Platón afirmó precisamente que la verdad tiene lugar, como realidad humana, únicamente en el diálogo: «Mediante la mutua conversación frecuente y mediante pro-

⁷ *Ibidem*, n.º 260 (11).

⁸ Esto sucede, por ejemplo, en la obra de Carl Prantl, aún válida como obra standard, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Más detalles sobre esto en Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge* (3. ed. München 1957), pp. 35 s.; 122 s.

longadas e íntimas tertulias sobre la cuestión se enciende de pronto una luz como de chispa que salta...»⁹. Platón incluso llama al pensar y conocer solitario, «un diálogo sin palabras del alma consigo misma»¹⁰. Sócrates, en cuya figura se encarna para Platón sin más el prototipo del buscador de la verdad y alumbrador del conocimiento, es el continuo experimentador de la charla y polémica consigo mismo y con sus compañeros. Esta actitud básica la introdujo el platónico Agustín en sus controversias con opiniones opuestas. Pero también Aristóteles, cuyo estilo mental no parece ser primariamente dialógico, sino de tesis y sistemático, dice que, si se quiere encontrar la verdad, primero hay que considerar la opinión de aquellos que piensan de otra forma¹¹; y habla de la obra en común de la disputación, para lo que es necesario ser un buen compañero y colaborador. Esto se encuentra en los *Tópicos*¹² de Aristóteles, en aquella parte del *Organon* que, por así decir, en un segundo empujón, como *Logica nova*, fue conocido e igualmente comprendido y recogido en las Escuelas de Occidente en el siglo XII, como un impulso y una exigencia para la estructura de la disputación¹³. «Sin el octavo libro de los *Tópicos*» —dice el seglar Juan de Salisbury— «se disputa como buenamente viene al caso, pero no con conocimiento del arte de disputar», *non disputatur arte, sed casu*¹⁴. Entonces, en el siglo XII, se formulan técnicamente y se desarrollan las reglas del juego de la polémica: «A toda *disputatio legitima* pertenece pregunta, respuesta, tésos, asentimiento, negación, argumento, prueba, formulación concluyente del resultado»; así se expresa un cierto Magister Radulfus¹⁵. En las

⁹ Séptima carta 341 c.

¹⁰ *Sophistes* 263 e.

¹¹ *Metafísica* 3, 1; 995 a.

¹² *Tópicos* 8, 11; 161 a.

¹³ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg i. Br. 1909/11), II, p. 18.

¹⁴ *Metalogicus* 3, 10.

¹⁵ Citado en GRABMANN, *Scholastische Methode*, II, p. 20.

últimas décadas del siglo XII, la disputación llegó a ser algo totalmente usual en las Universidades de Occidente, algo más o menos obligatorio; domina el panorama de todo el sistema de estudios. De todas formas empieza también ya en el mismo momento la degeneración y el abuso, de tal forma que hombres prudentes se quejan de discusiones bizantinas y de sofisterías, de especulaciones puramente formalistas¹⁶. «Esta gimnasia mental, pura exhibición y juego»; ésta es una conocida formulación de Hegel¹⁷, acuñada para la Escolástica medieval en general, y en buena medida injusta e inexacta. Tales perversiones son inevitables. Los *Diálogos* platónicos informan exactamente de idéntica degeneración. Apenas ha conseguido Sócrates, no sin esfuerzo, que su compañero de diálogo Gorgias, el sofista, no pronuncie un «discurso», sino que acepte la forma de la «conversación» y ya se dice: «Tú verás que nadie me aventaja en este arte de las breves respuestas»; «ésta es una de las piezas de las que me glorío»¹⁸, lo que significa que la forma que Sócrates ha propuesto por ningún otro motivo sino el de evitar así el juego formalista de la magia verbal sofista, en un abrir y cerrar de ojos, se convierte a su vez en un juego formalista.

Cuando más tarde, hacia la mitad del siglo XIII, Tomás toma en sus manos el instrumento de la *disputatio* escolástica, ya bastante perfeccionado, para tocar en él su melodía, lo primero que tiene que hacer, sin embargo, es omitir, simplificar, recortar. El prólogo de la *Summa theologiae* habla de la «desmesurada acumulación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles»; y, como se puede leer en Grabmann¹⁹, Tomás esconde enérgicamente bajo la mesa una enorme suma de sutilidades escolares ya entonces usuales. La Baja Escolástica las iría a re-

¹⁶ *Ibidem*, II, pp. 120 ss.

¹⁷ *Philosophie der Weltgeschichte* (Leipzig 1923), IV, p. 859.

¹⁸ Platón, *Gorgias* 449.

¹⁹ THOMAS VON AQUIN, p. 41; *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Freiburg i. Br. 1919), pp. 53 ss.

coger de nuevo y a extenderlas *sobre* la mesa en toda su suntuosidad. Pero también en Tomás, como se ha dicho, la estructura de la polémica determina en general la forma de toda su obra escrita. El *articulus*, que es el elemento, la más pequeña piedra angular tanto de la *Summa theologiae* como de las *Quaestiones disputatae* y de las *Quaestiones quodlibetales*, el *articulus* formula en primer lugar la cuestión de la que se trata y no empieza a continuación el propio autor a hablar, sino que más bien se traen a colación las opiniones contrarias; sólo después de eso toma el autor por primera vez la palabra, ante todo para dar una respuesta de las cuestiones desarrolladas sistemáticamente, y luego para replicar a cada uno de los argumentos contrarios. Así se discute, por ejemplo, en la *Summa theologiae* el tema «Pasión y acción moral»²⁰. Se pregunta si el apasionamiento al obrar aumenta o disminuye el valor moral de ese obrar. Y el primer argumento afirma que la pasión enturbia el juicio de la razón y que, por tanto, disminuye el valor moral de una acción; el segundo argumento dice que Dios y los espíritus puros no conocen pasión alguna, por lo que la ausencia de pasión es un plus en valor moral, el tercer argumento dice que obrar el mal por pasión es evidentemente menos malo que obrarlo con clara reflexión; por tanto la pasión disminuye también el valor de una acción que en sí es buena, etc. Aún no ha hablado el propio Tomás; no habla hasta el «*corpus*» del artículo que desarrolla y responde la cuestión desde la raíz. En este caso la respuesta es que «actuar por pasión» disminuye tanto el valor moral como el desvalor y que, por el contrario, «actuar con pasión» aumenta ambas cosas, el valor y también el desvalor²¹. Y a partir de aquí se responden entonces los argumentos formulados al principio.

Si nos extrañamos de esta forma expositiva, es conveniente que examinemos más de cerca, con lupa, esta extrañeza. ¿Qué es exactamente lo que nos choca? Estimamos que, en primer

lugar, la esquematización, lo formal, el estereotipo de la exposición; y, en segundo lugar, el hecho de que con bastante frecuencia no nos mueven interiormente los argumentos expuestos, de que no son *nuestros* argumentos. Pero ambos escándalos no tienen mucho que ver con el núcleo de la cuestión. El núcleo es que se trata de un diálogo. El *articulus* escolástico no se halla en el fondo muy lejos del Diálogo platónico. Y si se limpiara el *articulus* escolástico del polvo del pasado se convertiría en algo emocionante. Un problema actual que nos afecta se formula como pregunta; entonces aparecen las dificultades, expresadas precisa y brevemente, los argumentos contrarios reales, de peso; después una exposición clara, ordenada de la respuesta; finalmente, a partir de esta respuesta desarrollada sistemáticamente, una réplica precisa de los argumentos contrarios, y todo comprimido en el espacio de una o dos páginas, como ocurre la mayor parte de las veces en el *articulus* escolástico. Dice Gilson²² que «ningún escritor ha dicho nunca más con menos palabras». Apenas podría pensarse en algo más vivo y ciertamente también en algo más exigente para el autor. Pero Tomás no sólo ha escrito en esta forma, sino que en su propia actividad docente en la Universidad de París ya le había dado a la *disputatio* oral un papel desconocido hasta entonces²³. Una forma determinada, la *disputatio de quolibet*, la «libre» discusión, cuyo tema estaba fijado por los oyentes de una forma inmediata, parece haber sido descubierta por Tomás²⁴. Y en esta forma de enseñar ha puesto un esfuerzo extraordinario; probablemente fue para él, al mismo tiempo, una buena distracción. Sabemos que Tomás, durante los tres años que van de 1256 a 1259, mantuvo dos grandes disputaciones por semana. Cada uno de los exten-

²⁰ GILSON, *History*, p. 325.

²¹ CHENU, *Introduction*, p. 241.

²⁴ *Ibidem*, p. 245. PIERRE MANDONNET, *St. Thomas, créateur de la dispute quod-libétique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», Vol. 15-16 (1926/27).

²⁰ I, II, 24, 3.

²¹ Cf. también *Ver.* 26, 7 ad 1.

esos artículos de las *Quaestiones disputatae* —y son más de quinientos— es el resultado de una disputación pública.

Lo decisivo es naturalmente el espíritu que domina y da su sello a estas discusiones y que, por supuesto, no está ligado a la forma externa, aunque por otra parte se pueden dar las formas sin el espíritu. La cuestión es, pues, cómo se puede transcribir el ethos de la polémica más en detalle.

Ante todo se trata de lo siguiente: quien entienda el diálogo, la charla, la disputación, la polémica como una forma básica de la búsqueda de la verdad, presupone que la búsqueda de la verdad es evidentemente un asunto para cuyo dominio no bastan las fuerzas del individuo aislado; antes bien es necesario el esfuerzo común, tal vez de todos. Nadie es por sí solo suficiente y nadie es completamente innecesario; todos necesitan del otro; incluso el maestro necesita del discente, como Sócrates siempre lo afirmó; en todo caso el discente, el discípulo aporta también algo en la charla con el maestro. Este convencimiento fundamental, cuando es auténtico, tiene que pasar tanto en la forma del escuchar como en la del hablar. La charla no sólo tiene lugar al hablar uno con otro, sino también en el *escuchar* uno a otro. El primer requisito es, pues, escuchar al compañero, tomar su argumentación o su aportación a la *recherche collective de la vérité*²⁵, de la misma forma en que él mismo, el compañero, comprende su propia argumentación. Había una regla de juego de la *disputatio legitima* que exigía sencillamente este escuchar: a nadie le era permitido contestar inmediatamente a una objeción de su interlocutor; antes bien tenía primero que repetir con sus propias palabras la objeción contraria y asegurarse expresamente de que el otro había querido decir exactamente eso mismo. Si imaginamos por un momento que tal regla se exigiese de nuevo hoy día, de tal forma que su incumplimiento fuese seguido automáticamente de descalificación, no podríamos ni siquiera darnos cuenta de la pu-

rificación de la atmósfera que ello podría significar para la discusión pública. Por cierto que ya Sócrates, aun cuando no la formulase, siguió esa regla. En la disputación del *Fedón* sobre la inmortalidad repite Sócrates, primeramente, las objeciones que le hacen sus amigos. Y luego pregunta: «¿Es esto, Simias y Quebes, lo que tenemos ahora que considerar?» Ellos responden: «Sí, eso es». «Que no se nos escape», añade entonces Sócrates²⁶. Y en esta observación se pone de manifiesto el objetivo primario de tal escuchar: no se dirige de entrada a los «pasajes débiles» del contrario, ni inmediatamente a la refutabilidad de sus argumentos, sino que se dirige primeramente a la más profunda comprensión del asunto. No se trata de «decoro», ni tampoco de un cierto y vago «comedimiento», que ni existen en la Ética antigua ni en la cristiana; se trata exactamente de lo que Paul Valéry expresó una vez: «Lo primero que tiene que hacer quien quiera refutar una opinión es apropiársela un poco mejor que aquél que la defiende»²⁷. Se escucha, para poder darse cuenta de la fuerza propia del argumento contrario. Tomás parece precisamente presuponer que no se puede conocer ni incluso construir de antemano las posibles objeciones contra una tesis. Lo concreto de la situación, a partir de la cual el asunto muestre tal vez un nuevo aspecto, esto concreto no es previsible. En toda manifestación verdaderamente concreta aparece algo de la polifacética realidad, esto es, siempre hay algo cierto y verdadero en ello; y en este «algo», que tal vez es mínimo, hay que situar la corrección si quiere convencer. Algo de esta certidumbre estimamos que está en juego cuando Tomás, en la *Suma contra los Gentiles*, lamenta que las afirmaciones de los *mahumetistae et pagani* no le sean conocidas en detalle, «para que nosotros, a partir de lo que ellos dicen, pudiéramos sacar argumentos para destruir sus errores»²⁸.

²⁵ CHENU, *Introduction*, p. 291.

²⁶ PLATÓN, *Phaidon* 91, 95.

²⁷ Citado en CHENU, *Introduction*, p. 164.

²⁸ C. G. 1, 2.

Pero naturalmente este escuchar no se agota en la comprensión del asunto. También se dirige al interlocutor como persona; vive del respeto por la dignidad del otro, incluso por el agradecimiento hacia él a causa del logro intelectual que hasta el error supone. «Hay que amar a ambos, tanto a aquellos cuya opinión compartimos como a aquellos cuya opinión rehusamos. Pues ambos se han esforzado en la investigación de la verdad y ambos nos han proporcionado ayuda con ello»²⁹. Los grandes maestros de la Cristiandad coinciden plenamente en este punto; todos se oponen conjuntamente al espíritu de la polémica estrecha, en la que no sólo suele faltar el respeto por la persona del oponente, sino también la total imparcialidad del corazón frente a la verdad de las cosas. La actitud formulada por Tomás, que naturalmente nada tiene que ver con un mero sentimentalismo, corresponde a la mejor y más legítima tradición. Citamos un párrafo de un escrito de Agustín *contra los maniqueos*: «Que se enfurezcan contra vosotros quienes no saben con cuanto esfuerzo se encuentra la verdad...; que se enfurezcan contra vosotros quienes no saben con cuánta dificultad se sana la mirada del hombre interior; que se enfurezcan contra vosotros quienes no saben con cuántos gemidos y suspiros tiene lugar el que se pueda conseguir sólo un poquito de visión divina»³⁰. Y cuando John Henry Newman en su *Filosofía de la fe* polemiza contra John Locke, entonces se puede escuchar lo siguiente: «Tengo un respeto tan grande, tanto por el carácter como por el talento de Locke, por la viril sencillez de su espíritu y de su expresa sinceridad... que no experimento ningún placer al verle en la oposición de puntos de vista que yo siempre he tenido como verdaderos»³¹. ¡Este es, por antonomasia el espíritu de la genuina disputación, tal como Tomás lo ha

²⁹ *In Met.* 12, 9; n.º 2566.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 2.

³¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Philosophie des Glaubens*. Traducción alemana de THEODOR HAECKER (München 1921), p. 134.

encarnado! Un contemporáneo dice que Tomás había refutado a un adversario tal como se hubiese enseñado a un discípulo³². Y aún debe añadirse aquí una grandiosa formulación de la *Suma contra los gentiles*. Santo Tomás ha expuesto las ideas de Averroes y de Aristóteles acerca de la última felicidad del hombre y ha puesto de manifiesto cómo a pesar de un acertado punto de partida tenía que faltar lo propio de aquéllas: *in quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*³³, en lo cual se pone de manifiesto cuánto tuvieron que sufrir estas preclaras mentes bajo tales estrecheces y encadenamientos.

Pero *disputatio* no sólo quiere decir que hay que escuchar al otro, sino también que hay que *hablar al otro*. Quien participa en la disputación se declara dispuesto, mediante la propia participación, a tomar postura y a «mantener la palabra». Se expone a la corrección. Ciertamente se hace escuchar en primer lugar para que pueda darse aquello. Todo esto, es decir, que quien habla lo hace de tal manera que el otro pueda escucharle, de tal forma que el otro pueda entender lo más clara y completamente posible su argumento no es ni mucho menos obvio. El que habla, basándose en el espíritu de la genuina disputación, aclarará primariamente el asunto. Esto significa la voluntad de hablar, por principio, *comprensiblemente*, lo que naturalmente no quiere decir que haya que tolerar una simplificación inadmisibile del asunto. La terminología individual arbitraria está contra el espíritu de la auténtica disputación. La disputación, y quizás toda charla, significa pluralidad de voces, polifonía; cada voz se mantiene como propia y no por prevalecer, como tampoco el auténtico escuchar tiene lugar por comedi- miento. Del mismo modo que el otro se llega a expresar con su propia voz mediante mi escuchar, así también me expreso yo

³² WILHELM VON TUCCO, *Vita*, 5, 27.—Para el estilo de la polémica de Santo Tomás cf. P. GLORIEUX, *Un maître polémiste: Thomas d'Aquin*, «Mélanges de science religieuse», Vol. 5 (Lille 1948).

³³ C. G. 3, 48.

mismo, e igualmente a causa de la aclaración del asunto, sobre el que descubro algo que al otro tal vez se le haya escapado. Solamente así tiene lugar aquella mutua posición de la que Tomás dice que de ninguna otra forma mejor se hace evidente la verdad³⁴. «El hierro con hierro se aguza» (Prv 27, 17). No se puede aquí hablar en absoluto de un mero sentimiento del decoro. Y sin embargo no se trata tan sólo de la aclaración del asunto objetivo. Aclaración quiere decir siempre que algo se le hace claro a alguien. Este alguien es el interlocutor. Precisamente la explicación aclaratoria está iluminada por el respeto ante el interlocutor. El otro es respetado como cosujeto de la búsqueda de la verdad. Disputar, llevar a cabo una genuina disputación, quiere decir que yo reconozco expresamente al otro el derecho tanto de comprender lo que yo quiero decir como también de comprobar críticamente la verdad o falsedad de lo dicho por mí. Sólo se necesita expresar esto y aparece claramente cómo no hay que darlo por supuesto. En los Aforismos de Ernst Jünger se encuentra esta frase: «Quien se comenta a sí mismo se pone bajo su nivel»³⁵. Esto suena estupendamente. Pero, ¿qué quiere decirse con eso? ¿No se me recomienda callar de una forma significativa cuando alguien me pregunte qué quiero decir con aquel principio oscuro; y si es realmente verdadero, cómo concuerda con algunos otros principios que parecen ser intocablemente ciertos? Todo el mundo sabe que tal silencio significativo no es totalmente inútil. Pero los verdaderos grandes maestros de Occidente —desde Sócrates pasando por Agustín, que habló de las más altas verdades a los pescadores de Hipona, hasta Tomás, hasta Kant, en cuya *Crítica de la razón pura* se puede leer que «ser refutado... no supone peligro alguno, pero sí en cambio no ser entendido»³⁶—, todos estos

maestros se distinguen por comportarse resueltamente, sin miramientos, por su propia persona. No conocen la preocupación, por ejemplo, de menoscabar su propia superioridad mediante la sencillez de la palabra. Conocen muy bien el hablar, solemne, y en ocasiones también patético; pero nunca se han tenido por demasiado importantes y nunca dudaron un momento «descender de su nivel» si de este modo se podía decir más claramente la verdad, si se podía aclarar naturalmente para «otro», para el interlocutor, para el que yerra, para el aprendiz. En la verdadera disputación, este otro, en tanto en que habla él mismo, no es ni ignorado, ni despreciado, ni meramente «persuadido», encantado, engañado, ni, rudamente expresado, «despachado». Los hombres que no tanto aclaran sino que quieren causar sensación, son ineptos para la disputación; la evitarán. Esto mismo ya se dijo en el siglo XII en defensa de la *disputatio*; que la *disputatio* era un excelente medio para desmascarar en el terreno de la investigación de la verdad el mero aparentar, la retórica, la «literatura», y para no permitir arrastrar a la gente a quienes no les importaba el «scire», sino el «sciri», no el conocer sino el ser conocido³⁷.

Mucho habla en favor de Tomás el hecho de que considerase el espíritu de la *disputatio* precisamente como el espíritu de la propia Universidad. En la Universidad medieval, al igual que hoy, en términos generales no podía realizarse ni vivirse la universalidad del saber de tal forma que el estudiante o al menos el maestro adquiriese verdaderamente una «visión general». Desde este punto de vista la Universidad medieval, análogamente a nuestras Universidades, no fue un lugar del «studium generale». Pero entonces existía la *disputatio*; y en ella sí se realizaba la universalidad. Por eso habría que preguntarse si el verdadero motivo de la pérdida —por muchos lamentada— de una elemental visión general no podría ser la desaparición de una polémica disciplinada a realizar en el ámbito de la Univer-

³⁴ *Perf. vit. spir.* 26; n.º 734.

³⁵ *Blätter und Steine* (Hamburgo 1934), p. 226.

³⁶ Prefacio a la segunda edición de 1787 (Edición de la Philosoph. Bibliothek, ed. por R. Schmidt, Leipzig, 1930, p. 36).

³⁷ GRABMANN, *Scholastische Methode*, II, 349 ss.

sidad entre los individuos y entre las Facultades. Está claro que con ello no se quiere aludir al coloquio entre especialistas y sobre un tema que sólo interesa a los especialistas. Se quiere aludir al coloquio sobre los asuntos que hacen relación al «hombre en general», pero que naturalmente, a partir de la investigación particular, se hacen continuamente cuestionables y, por tanto, continuamente han de someterse a discusión. Ya sabemos que a una disputation de este género pertenecen algunos presupuestos que evidentemente se cumplían en la Universidad medieval y que al parecer hoy ya no se dan; por ejemplo, el idioma común y la cosmovisión filosófico-teológica de algún modo unitaria. Pero tal vez no fuese un programa utópico intentar una renovación de nuestras Universidades a partir *de los* principios que han determinado la evolución de la Universidad occidental, a los que, entre otros, pertenece el espíritu de la disputation.

Ya se ha hablado de qué purificación de la política podría conseguirse mediante la observancia de unas determinadas reglas de la disputation. Naturalmente algo así sólo puede decirse en el *modus irrealis*. Pero quien se pregunte por los motivos de por qué la discusión pública puede degenerar tan desesperanzadoramente, muy bien puede llegar a la conclusión de que tal vez falte sólo el paradigma, el «modelo», el ejemplo convincente y regulador de la *disputatio* en el lugar en que de forma natural tendría que hallarse como en casa: en la Universidad.

VIII

En el momento en que Tomás, en 1257, es recibido oficialmente en el cuerpo docente de la Universidad de París, comienza su tarea definitiva que ya nunca abandonará. A pesar de la multiplicidad de tareas particulares con las que se le abruma y a pesar de todos los continuos cambios de lugar, siempre y en cualquier lugar, sigue siendo ante todo una cosa: maestro. Junto a ello, es además organizador de instituciones educativas, fundador de escuelas, programador y consejero de planes de estudios. En el Capítulo General de los Frailes Predicadores, celebrado en Valenciennes en 1259, Tomás, el joven profesor, es miembro de la Comisión —junto con Alberto Magno— que fija el nuevo plan de estudios para toda la Orden, en el que entre otras cosas se determina que cada provincia de la Orden tiene que erigir una escuela de *artes liberales, philosophiæ en tête*¹. No obstante, no es Tomás propiamente un organizador de la enseñanza, sino un maestro; y así permanece hasta el fin.

* * *

¹ CHENU, *Introduction*, p. 175.

Dado su carácter extraordinario, hay que hablar de dos encargos especiales que le son propuestos a Tomás desde fuera y que él acepta. El primero de estos encargos tiene que ver con el cisma entre Roma y la Iglesia Oriental que duraba desde el siglo XI, es decir doscientos años. El nuevo Emperador de Oriente, Miguel Paleólogo, quería la reunificación, aun cuando primariamente por motivos políticos; no obstante, el Papa Urbano IV, antiguo Patriarca de Jerusalén, se apresta al intento de acercamiento; pero naturalmente insiste en un arreglo de las diferencias doctrinales. Esto parece casi imposible, especialmente porque una polémica sin sentido había enturbiado las cosas en común hasta tal punto que éstas casi habían caído en el olvido. En esta situación lo único que podía ser útil era un dictamen de los puntos de discusión, desapasionado, no polémico, leal, generoso, que sólo se preocupase de la verdad. Y es esta tarea la que se encarga a Santo Tomás por el Papa Urbano IV. Le entrega un escrito polémico antigriego con la petición de extraer los verdaderos puntos controvertidos. El trabajo apenas lo puede abarcar Tomás porque, por ejemplo, sólo comprende el griego muy insuficientemente, porque el escrito polémico utiliza toda clase de documentos falsos que no se podían fácilmente declarar tales con los instrumentos de la crítica textual del siglo XIII, etc. No obstante, el pequeño escrito de Santo Tomás *Contra los errores de los Griegos*, 1236, es importante por varios motivos. En él, por ejemplo, se formula y se propugna el principio de la «interpretación benévola», esto es, una interpretación que intente hacer comprensible, en lo que se pueda, el texto de que se trate. También se halla en él la imposibilidad explícitamente mencionada de trasladar con todo su sentido una idea de un idioma a otro si se traduce «palabra por palabra». Parece que Tomás, a pesar de su defectuoso conocimiento del griego, experimentó él mismo que la traducción, en sentido estricto, es algo totalmente imposible, que un asunto complejo se expresa a su manera en cada lengua, de forma distinta y sin embargo igualmente cierta y verdadera. No es de admirar, *non*

est mirum, dice en la introducción², y no es de esperar otra cosa, que no se llegue a la concordancia cuando se traduce de tal forma que para cada palabra griega se emplee una determinada palabra latina, *quod verbum sumatur ex verbo*; habría más bien que cambiar la expresión si hay que «traducir» realmente al otro idioma el sentido de lo dicho. A pesar de las inevitables insuficiencias de este escrito se consigue entonces la reunificación de las Iglesias griega y romana, aun cuando más tarde y bastante pronto vuelva a romperse de nuevo; pero en el Concilio de Lyon de 1274 se juró solemnemente la unión, después que en un pontifical se cantara el Evangelio en latín y griego³. Alberto Magno estaba allí, Buenaventura estaba presente. Tomás fue invitado, pero murió en el camino hacia el Concilio.

El mismo Papa Urbano IV encarga a Tomás, y por la misma época, 1236, escribir o reunir los textos para la celebración litúrgica de la fiesta del Corpus Christi, entonces introducida: lecciones, oraciones, antifonas, himnos y secuencias. Santo Tomás acepta el encargo y lo realizado por él es totalmente desacostumbrado; apenas se podía creer algo así del autor de las sobrias *Quaestiones* de la *Summa theologiae*. Aun cuando la originalidad de los poemas no sea completa —y esto es característico de muchas poesías del siglo XIII— es asombroso oír decir a Tomás: *Lauda, Sion, Salvatorem, Lauda duces et pastorem, In hymnis et canticis*. Más importante es otra cosa, algo que de todos modos corresponde menos al filósofo que al teólogo, pero quisiéramos mencionarlo de paso. Se está en lo cierto al decir que en la Edad Media tuvo lugar un progresivo desprendimiento de una piedad cada vez más «subjetiva» de las grandes formas «objetivas» del misterio del culto, especialmente del sacrificio público como centro del culto, y que tales formas piadosas subjetivas también se introdujeron en el propio ám-

² *Contra err. Graec.*, proemium; n.º 1030.

³ Cf. Fr. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste* (2. ed. München 1954 ss.), III, pp. 523 ss.

bito cultural. Se ha interpretado también, con mayor o menos justificación, la introducción de la fiesta del Corpus Christi como un paso en este camino y con ello a Tomás como *el* hombre que contribuyó a la fundación y, por así decir, «introdujo» las formas de la piedad eucarística separadas de la celebración del sacrificio. De todas formas quien lea el tratado de la Cena del Señor de la *Summa theologiae* se verá sorprendido de que allí se dice exactamente lo contrario. El sacrificio es *el* lugar del sacramento; «este sacramento es al mismo tiempo sacrificio y sacramento»⁴. Y quien luego lea además los textos de Santo Tomás para la fiesta del Corpus Christi para ver si en ellos se puede documentar aquel desprendimiento y separación, como si el pan sacramentado fuese más para ser mostrado y contemplado que para ser comido en la consumación del sacrificio, no sólo no podrá constatar nada por el estilo, sino que, al contrario, encontrará que se habla frecuentemente de *sumere* y *edere*, de la *manducatio*, de *esca* y *cibus* y de la *saturatio*, de comer por tanto, de cena, de comida, de alimento, de saciarse y no menos del sacrificio.

En conjunto Tomás vivió la vida de un maestro y con toda la entrega de que era capaz. En la *Suma contra los Gentiles*, en el primer gran proyecto sistemático al que se atreve, se encuentra una recatada e indirecta indicación de lo que él considera como su tarea vital, como *propositus nostrae intentionis*; pero inmediatamente da a otro la palabra para así esconderse: «para emplear las palabras de San Hilario "Soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme porque mi palabra y todos mis sentidos hablen de Él"»⁵. Esto se dice al

⁴ III, 79, 5.-- Cf. para esto también JOSEF PIEPER, *Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Summa theologiae*; en: *Weistum, Dichtung, Sakrament* (München 1954), pp. 286 ss.

⁵ C. G. 1, 2.

comienzo de la carrera. Y poco antes de su muerte, tras un prolongado éxtasis, confiesa a su amigo Reginaldo que esperaba de Dios que, si el enseñar y escribir se acabaran, entonces vendría rápidamente el fin de la vida⁶.

Agustín ha dicho de sí mismo que pertenecía a aquellos que «escriben a medida que crecen y crecen a medida que escriben». Tomás nunca habló de sí mismo de forma tan directa. Pues Agustín dice de sí mismo que es escritor por naturaleza. Theodor Haecker ve en su formulación precisamente algo así como una definición del escritor. Habría que preguntarse si verdaderamente se ha entendido la esencia de Agustín cuando se le considera escritor. Pero creemos que si se dice «enseñar» en lugar de «escribir» y si se dice de Tomás que pertenece a aquellos que enseñan en tanto que crecen y que crecen en tanto enseñan, entonces se ha comprendido una característica esencial de Tomás. Y sobre esto, no sobre sí mismo, sino sobre la docencia y el docente ha hablado Tomás de modo explícito. Y ahora hay que decir algo sobre su teoría de la enseñanza⁷.

La enseñanza dice Tomás, es una de las formas más elevadas de la vida espiritual en general, precisamente porque en la enseñanza se unen la *vita contemplativa* y la *vita activa*, no al modo de una yuxtaposición externa, no simplemente de una manera «fáctica», sino en una unión natural y necesaria. El verdadero maestro participa una verdad, que primeramente ha comprendido como tal en una mirada puramente receptiva, a otros hombres que igualmente quieren y deben apropiarse de esa verdad. El docente mira, pues, a la verdad de las cosas; éste es el aspecto contemplativo de la enseñanza. Es también el aspecto del silencio, sin el cual la palabra del maestro no tendría ascendencia y sería aspaviento, charlatanería, cuando no en-

⁶ WILHELM VON TOSCO, *Vita*, 8, 48.

⁷ Cf. para esto JOSEF PIEPER, *Thomas von Aquin als Lehrer*; en: *Weistum, Dichtung, Sakrament*, pp. 138 ss.--Las siguientes páginas contienen un extracto tomado literalmente en parte de este libro.

gaño. Pero el maestro mira al mismo tiempo a la cara de hombres vivientes y se somete al trabajo metódicamente disciplinado y fatigoso de explicar, mostrar y transmitir. Donde no tiene lugar esa mediación, no existe la enseñanza. Uno es tanto más maestro cuanto más intensivamente y apasionadamente viva estos dos rasgos; por una parte, la relación con la verdad, la facultad de la silenciosa aprehensión de la realidad; por otra parte, el asentimiento de los oyentes y discípulos. Y se puede decir que Tomás ha realizado efectivamente ambas cosas en su persona con una gran intensidad. Tal unión no es, sin embargo, algo que se dé por supuesto. Hay grandes pensadores e investigadores que no tienen capacidad de darse enseñando, tal vez ni siquiera tienen el deseo de hacerlo. Goethe, por ejemplo, aun cuando totalmente afín a Tomás en la actitud de una desinteresada recepción de la realidad —«dejar al ojo ser luz», «comprender puramente los objetos», «la completa renuncia a toda pretensión»; estas grandiosas formulaciones las hubiese aceptado Tomás plenamente—, Goethe ha dicho de sí mismo que le importaba más penetrar en la esencia de las cosas que «manifestarse... hablando, transmitiendo, enseñando»; en una carta a Schiller se dice que le está vedado el don de la enseñanza. Para Tomás, por otra parte —ello está claro después de lo que se ha dicho sobre su amor por la disputación— este volverse hacia el oyente, el lector y el discípulo es muy característico. Las mejores energías y los mejores tiempos de su vida no los empleó en una obra de «investigación», sino en un manual para principiantes, que de todas formas es también el fruto del más profundo sumergirse en la verdad. La *Summa theologiae* quiere ser expresamente un manual para principiantes. Si no supiésemos que Tomás tenía poco sentido para lo irónico, podría en efecto considerarse el prólogo de la *Summa theologiae* como perteneciente a la más aguda y socrática ironía. Pues en él se dice que hay suficientes libros científicos para avanzados, pero que falta una visión general para los principiantes, *ad eruditionem incipientium*. Creemos que esto precisamente caracteriza al maes-

tro, hacer el esfuerzo —y conseguirlo— de pensar, y no meramente de hablar, a partir de la situación del principiante, a partir de la situación interior del primer encuentro con el objeto. Aquí se esconde algo que va más allá del terreno de lo «metódico», de lo «didáctico», del arte pedagógico; mejor dicho, aquí se enlaza el arte metódico, que se puede aprender, con otra cosa que probablemente no se puede aprender. Esta otra cosa sólo se puede nombrar adecuadamente cuando se dice que es un fruto del amor, precisamente de un amante dirigirse al que aprende, de la identificación amorosa del maestro con el principiante. Así como el verdadero aprendizaje, si se hace con acierto, es algo más que la mera apropiación del material, es decir, es el crecimiento en una realidad espiritual que el que aprende, considerado de una forma puramente intelectual, aún no puede comprender, pero que, no obstante, se le hace alcanzable y plausible a causa de la unión no crítica y confiada con el maestro, también del mismo modo al propio maestro, en tanto que lleva a cabo la identificación amorosa con el principiante, le cabe en suerte algo que naturalmente permanece oculto al hombre maduro; le cabe en suerte el que pueda ver la realidad *como* el principiante, con la total ingenuidad de un «primer encuentro» y al mismo tiempo con la capacidad madura de comprensión y penetración del espíritu formado. Este rasgo del amor lo tuvo Tomás en una gran medida; y creemos que el frescor de la expresión y la clásica sencillez de la dicción —tal como se encuentra en su manual para principiantes— se explican precisamente por eso.

Por supuesto que Tomás unió el amor del verdadero maestro al dominio magistral del oficio didáctico. Tomás se ha manifestado expresamente acerca de algunos principios básicos de este oficio precisamente en el prólogo de la *Summa theologiae*⁸. Hay que evitar, por ejemplo, el hastío que producen lo dema-

⁸ La obra ya citada de GRABMANN *Einführung in die Summa theologiae* es una explicación de este prólogo.

siado usual y la constante repetición de lo mismo, pero esto no quiere decir que el maestro tenga que hacer el objeto «interesante» de un modo caprichoso a fin de que sea más fácil para el estudiante, sino que se trata de lo siguiente: todo conocimiento profundo, y no sólo el filosofar, empieza con el asombro. Si esto es verdad, entonces todo depende de que el estudiante sea guiado hasta comprender el carácter de lo asombroso, de lo *mirandum*, de lo «nuevo» del objeto de que se trate. Si se consigue esto, entonces se ha hecho más, y también algo distinto, que hacer la ciencia amena e interesante. Más bien el estudiante ha sido guiado al camino de la genuina pregunta que ilumina todo verdadero aprendizaje; se ha hecho visible al estudiante, formulado de otra manera, que lo verdadero siempre es algo que no hay que dar por supuesto, algo admirable que despierta asombro, más profundo de lo que parece al conocimiento vulgar. A esto apunta Tomás, y creemos que así lo entendieron sus contemporáneos, cuando nos informan que Tomás arrastraba a los estudiantes de la Universidad de París mediante la novedad de su enseñanza («nuevos *articuli*», «una nueva forma de responder», «nuevas argumentaciones»; así se dice en su primera biografía⁹). No hay aquí ningún lucimiento por lo que entonces estuviera de moda, sino el convencimiento del gran maestro de que la verdad no podría hacerse presente de ninguna otra forma que en un lenguaje vivo, que lo conocido y pensado hacía ya largo tiempo se comprende y configura siempre de una nueva forma.

* * *

En medio de las tremendas exigencias de la tarea docente abrazada con todas sus fuerzas —en cuya tarea hay que incluir las continuas molestias derivadas de los requerimientos de los más diversos tipos— escribió Tomás sus grandes obras sistemáticas. Algunas de ellas son más o menos el resultado inmediato

⁹ WILHELM VON TOCCO, *Vita*, 3, 15.

de la propia actividad docente; pero esto no cuenta para las grandes obras sistemáticas, la *Summa theologiae* y la *Summa contra Gentes*. Esta tarea, ya imponente sólo considerado el esfuerzo físico, apenas puede explicarse si no es tenido en cuenta que Tomás, si bien estaba presente corporalmente en el tumultuoso oleaje de las discusiones parisienses, vivía en verdad una íntima clausura en una total e íntegra serenidad del corazón frente a la realidad; rodeado del silencio que llenaba la celda más íntima de su alma, no oía el ruido polémico del primer plano o pasaba por encima de él en marcha hacia algo distinto, hacia lo propiamente importante. Tal vez se podría decir que en esta imperturbabilidad se daban cita y se unían varias cosas: un arrobamiento místico en sentido estricto, la capacidad de dejarse absorber totalmente por un asunto (en cierta ocasión, dictando de noche, no se da cuenta que la vela que sostenía en su mano se había consumido y empezaba a chamuscar sus dedos), y finalmente también la concentración conseguida mediante el ejercicio de la voluntad que le permitía dictar al mismo tiempo distintos textos a tres o cuatro amanuenses. De esta forma y bajo tales circunstancias, en una vida que no llegó a los cincuenta años, se llevó a cabo la gigantesca obra que comprende 30 tomos de folio en las ediciones impresas.

No es fácil responder a la pregunta de cuáles sean sus obras principales: depende de lo que se entienda por «obras principales». Se exageraría si calificásemos como obras principales a los *opuscula*; pero si con este apelativo se quiere aludir a las obras que más influencia han tenido, entonces habría que incluir los escritos polémicos, tanto los hechos en favor del movimiento de pobreza como los hechos contra los averroístas. En cualquier caso existen entre los *opuscula* manifestaciones importantes, por ejemplo el escrito sobre el poder político y el *De ente et essentia*.

Con mayor razón se podría sospechar que las «obras principales» de Santo Tomás se encuentran entre los grandes comentarios que él escribió. Ante todo naturalmente hay que citar los doce Comentarios a Aristóteles, todos producidos en los

últimos ocho años de su vida. Estos Comentarios son *el* certificado de la recepción de Aristóteles, que transformó la faz intelectual de Occidente. De paso hay que recordar que Tomás escribió también comentarios a la Sagrada Escritura, al Libro de Job, a los Salmos, a Isaías, a Jeremías, a San Mateo y San Juan, a las Epístolas de San Pablo. Aun cuando en estos Comentarios se encuentran pasajes tan incomparables como la exégesis al Prólogo de San Juan («En el principio era el Verbo»), que con razón se puede considerar como la formulación más grandiosa sobre la doctrina del Verbo que se puede encontrar en la Teología occidental, no obstante nos atreveríamos a defender con todo respeto la opinión que en estas obras de Santo Tomás se pone de manifiesto la debilidad de la dialéctica escolástica. Los textos bíblicos son en su mayor parte enunciaciones históricas que no permiten ser utilizados como tratados lógico-sistemáticos en la forma de un silogismo. Difícilmente soportamos el encontrar explicadas las 14 cartas de San Pablo como un conjunto diáfano de tesis, unidas unas a otras no histórica, sino lógicamente.

De las *Quaestiones disputatae* y de las *Quaestiones quodlibetales* se ha tratado hace poco. No constituyen ninguna parte mínima de la obra completa; en las ediciones latinas ocupan 1.600 páginas apretadamente impresas. Y si bajo «obra principal» se entiende aquella en la que se consigue exponer lo más detalladamente posible la temática de investigación de un pensador, entonces hay que incluir necesariamente las *Quaestiones disputatae* con sus 20 a 30 argumentos en cada *articulus*. Durante un tiempo, la atención se ha limitado a la *Summa theologiae*, lo que ha conducido, por así decir, a una imagen clasicista de Tomás. En las *Quaestiones disputatae*, por el contrario, se nos aparece el Tomás «problemático»¹⁰. Aquí las *quaestiones* son ver-

daderas preguntas, perplejidades, aporías. Muy a menudo terminan las *Quaestiones disputatae* como los *Diálogos platónicos*: no pretenden expresamente una respuesta redonda, sino que dejan abierto el camino a una investigación posterior, hasta el infinito. Así, por ejemplo, se cierra el primer artículo de las *Quaestiones disputatae de veritate* que discute la cuestión de «qué es la verdad». No se da ninguna definición; antes bien se enumeran varias notas que en modo alguno hay que considerar como rotundas; ninguna se considera válida sin más, ninguna se excluye sin más; el camino se abre a la inmensidad, más exactamente a lo insondable, al misterio. Chenu dice¹¹ que las *Disputationes metaphysicae* del jesuita español Suárez sólo tienen en común el nombre con las *Quaestiones disputatae* del siglo XIII. El primitivo significado de *quaestio* —pregunta— se hizo tan irreconocible en la Escolástica posterior que, por ejemplo, Descartes se puso expresamente en guardia hasta el extremo de no querer escribir *quaestiones*, empleando el título de «Meditaciones».

A los más interesantes, e incluso más divertidos, escritos de Santo Tomás pertenecen las *Quaestiones quodlibetales*, el resultado de las discusiones que Tomás gustaba celebrar en la Universidad y en las que se trae a colación lo que estaba de moda: las cuestiones sobre la estructura del universo¹², sobre la fuerza obligatoria de la conciencia errónea¹³, sobre la licitud de la posesión simultánea de varios beneficios¹⁴, sobre el derecho a la crítica pública¹⁵, hasta la quizás petulante cuestión —por cierto ya bíblica, 3 Esdras, 4— de quién es más fuerte: el vino, el rey, la mujer o la verdad¹⁶.

¹¹ CHENU, *Introduction*, p. 81.

¹² *Quod.* 6, 19.

¹³ *Quod.* 3, 27.

¹⁴ *Quod.* 8, 13; 9, 15.

¹⁵ *Quod.* 11, 12.

¹⁶ *Quod.* 12, 20.

¹⁰ ERICH PRZYWARA ha escrito un artículo muy notable («Stimmen der Zeit», año 1924): *Thomas als Problematiker*. En la colección de artículos más tarde aparecida, *Ringer der Gegenwart* (Augsburg 1929), se cambió aquel título, evidentemente un poco escandaloso, por uno más neutral (*Thomas von Aquin*).

Para terminar, todavía unas palabras sobre ambas Sumas, la *Summa contra Gentes* y la *Summa theologica*. Las dos son exposiciones de conjunto, y por eso pueden llamarse «obras principales». La Suma contra los Gentiles, a pesar del título, no es en absoluto una obra polémica. Esto es lo nuevo en ella. Ya no se trata de una «cruzada» sino de un «encuentro»¹⁷. Naturalmente que Tomás trata de la demostración de la verdad cristiana y, por tanto, de la refutación de los *mahumetistae et pagani*, a quienes se dirige; pero se trata de una refutación enfocada al modo de la disputa, en la que la posición contraria es puesta de manifiesto precisamente con sus argumentos más fuertes. Aún hay otra cosa característica en esta primera Suma, que Santo Tomás escribió entre los treinta y cuatro y treinta y ocho años. Él dice que no puede apoyarse en la Sagrada Escritura, ni en el Antiguo Testamento, como en el diálogo con los judíos, ni en el Nuevo Testamento, como en el diálogo con los herejes. Es, pues, necesario «recurrir a la razón natural que todos están obligados a reconocer, aun cuando en las cosas divinas pueda fallar»¹⁸. Y luego habla, como si se advirtiera a sí mismo, de la *praesumptio comprehendendi et demonstrandi*, de la temeridad de comprender y demostrar. No obstante, emprende la gigantesca tarea de una actitud que tal vez podría calificarse como valiente resignación de la *ratio*.

Finalmente, la *Summa theologica* es la obra en la que Tomás trabajó siete años de su vida, hasta el último (ciertamente no hasta el muerte), y que, no obstante, dejó incompleta. Es el *opus magnum*; ya el torso contiene tres mil artículos. La comparación con las catedrales góticas se ha citado demasiado para que pueda seguir resultando útil. Pero de todas formas quien considere a Chartres no meramente como una pieza arquitectónica, sino como el intento de plasmar en forma de construcción el misterio de Cristo como libertador de la Creación¹⁹, no

rehusará de antemano la comparación de la Suma con la catedral. También la Suma de Santo Tomás, en su atrevida y además totalmente original arquitectura, intenta expresar adecuadamente una idea que refleja la estructura de toda la realidad. «La realidad», en el fondo, no es un objeto estático sino un suceder, una dinámica, dicho más exactamente, es Historia, es decir, un suceder producido por el espíritu que fluye de la libertad. Lo problemático en esta visión total se encuentra naturalmente en el peligro de que este carácter histórico de lo real pudiera desaparecer a través de la sucesión estructurada de conceptos y tesis. Lo genial, por otra parte, de la *Summa theologica* de Santo Tomás reside precisamente en este punto. Lograr reunir Historia y Sistema, realizar la comprensión del carácter de acontecer de la realidad en la estructura ordenada de los pensamientos. Si se quiere reproducir adecuadamente la construcción de la Suma, no se puede, como en un índice, escribir uno tras otro los títulos de sus tres partes; tendría que ordenarse en la figura de una circunferencia, de un anillo cerrado. El surgir de la realidad a partir de su origen divino, que ya con el primer movimiento se encuentra en camino de retorno al mismo origen, se expone como el camino de este retorno en que el mismo Creador se hace uno con la Creación en Cristo. El mismo Tomás expresó esto mismo muy tempranamente, en el primer libro de su *Comentario a las Sentencias*, cuando tenía veintiocho años: «En el origen de las criaturas a partir de su primer principio se pone de manifiesto una especie de movimiento circular, *quaedam circulatio vel regiratio*, en el que todas las cosas vuelven precisamente al fin, de donde partieron»²⁰.

¹⁷ CHENU, *Introduction*, p. 254.

¹⁸ C. G. 1, 2.

¹⁹ Cf. CHENU, *Introduction*, p. 273.

²⁰ I. d. 14, 2, 2; cf. también I d. 2, *divisio textus*.

Si se pregunta por la estructura lingüística de la gigantesca obra que dejó Tomás, la respuesta fácil de que todo se escribió en latín sería ciertamente adecuada, pero con ello se habría aludido a algo sólo muy extrínseco. Hoy se pueden adquirir en las librerías los *Diálogos Tuscúlanos*, de Cicerón, la *Suma contra los Gentiles*, de Santo Tomás, y los *Elementa Philosophiae Aristotélico-Thomisticae* neoescolásticos. Las tres obras, asequibles en ediciones modernas, están «escritas en latín». Entre el primero y el segundo libro hay 1.300 años, entre el segundo y el tercero 650 años; y naturalmente, ya a causa de este hecho, el latín es de muy distinta clase. Pero quisiéramos apuntar a una diferencia de carácter completamente distinto que la referente a la diversidad de la maestría literaria, del vocabulario, de la gramática o incluso del contenido temático. Los *Diálogos Tuscúlanos* se escribieron evidentemente en la lengua materna del autor; del manual escolástico, igualmente de modo evidente, no se puede decir lo mismo. El latín de Cicerón es una lengua viva; el latín neoescolástico es una lengua muerta. Pero ¿qué hay que decir a este respecto del latín de la *Suma contra los Gentiles*? El hecho de que no sea posible dar a esto una respuesta rotunda es precisamente lo interesante. La lengua en la que Santo To-

más escribió sus libros no era ciertamente su lengua materna; y, no obstante, este latín estaba infinitamente más cerca y era «más natural» para Santo Tomás que el latín neoescolástico para el autor actual de un manual de Filosofía. No solamente porque Santo Tomás, como italiano y romano, tenía por así decir el latín en «la sangre», sino también porque el latín medieval no era aún una lengua muerta como el latín de hoy día. Por supuesto que tampoco era sin más ni más una lengua viva. La situación real es difícil de describir.

Cuando hoy leemos un libro del siglo XIII escrito en latín, por ejemplo la *Suma contra los Gentiles*, estamos más o menos conscientemente bajo la influencia del juicio peyorativo que había recaído sobre este latín por parte de los humanistas del principio de la «Edad Moderna». La división de edades, «Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna», surgió precisamente del punto de vista del *lenguaje*. La Edad Media es el período intermedio sin significado propio, el «intervalo», por así decir, entre la época de los antiguos clásicos y su renovación y renacimiento por parte de los filósofos del Humanismo. Lorenzo Valla, el polémico profesor de retórica del siglo XV, el autor del libro básico de la latinidad humanística *De elegantissimae linguae Latinae*, llama al «primer escolástico», Boecio, el primero que habló y escribió aquel latín «bárbaro»¹. Todavía para Hegel, por ejemplo, la lengua es lo verdaderamente horroroso de la filosofía medieval. «No se puede exigir a nadie», dice él, «que lea estas obras, pues son tan vastas como mezquinas, voluminosas y horriblemente escritas»².

La ciencia lingüística de las últimas décadas ha corregido en cierta medida este juicio, aun cuando los juicios son muy diversos entre sí. Así, por ejemplo, se dice que el latín medieval ha seguido creciendo del mismo modo que «según la creencia

¹ CHIENU, *Introduction*, p. 88.

² HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Edición jubilar, ed. por H. GLOCKNER (Stuttgart 1928), T. 19, p. 99.

popular siguen creciendo los cabellos y uñas de los muertos»³; o que es comparable a una ondina, «que en tratos secretos con un hombre elegido llega a tener verdaderos hijos»⁴; o que se parece a los animales enjaulados sin libertad alguna, sin verdadera posibilidad de desarrollo, pero en ocasiones con rebeliones y aspectos de la fuerza originaria⁵. Pero también se ha dicho que este latín tiene su dignidad, su importancia e incluso su vitalidad, *precisamente* por ser «la lengua de una comunidad de ideas»⁶, «la lengua materna de Occidente»⁷, la «lengua de la tradición»⁸. Lo más competente, técnico y fundamentado sobre este tema lo ha dicho últimamente la filóloga holandesa Christine Mohrmann en un trabajo sobre el dualismo del latín medieval⁹. Este dualismo se entiende de la manera siguiente: el latín medieval no vive meramente de la herencia de la Antigüedad sino también, y sobre todo —lo que la filología moderna suele pasar por alto o subestimar— de lo vivo, especialmente de la vida litúrgica de la Comunidad cristiana¹⁰. La característica concluyente a la que llega Christine Mohrmann es ésta: *une langue vivante, sans être la langue d'une communauté ethnique*¹¹, aun cuando no es una lengua de una comunidad étnica, sí es una lengua viva, una lengua que también sigue de-

³ LUDWIG TRAUBE, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters* (München 1911), p. 44.

⁴ KARL VOSSLER, *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg 1925), p. 47.

⁵ P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters* (Leipzig 1941), p. 64.

⁶ LUDWIG BIELER, *Das Mittellatein als Sprachproblem. Lexis* (Heidegger-Festschrift). Vol. 2 (1949), p. 104.

⁷ *Ibidem*.

⁸ RICHARD MEISTER, *Mittellatein als Traditionssprache*; en: *Liber Floridus* (P. Lehmann-Festschrift); St. Ottilien 1950.

⁹ CHRISTINE MOHRMANN, *Le dualisme de la Latinité médiévale*, «Revue des Études Latines», Vol. 29. Paris 1951. Cfr. también M. HUMERT, *Quelques aspects du Latin philosophique aux XII^e et XIII^e siècles*, «Revue des Études Latines», vol. 27. Paris 1949.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 338-341.

¹¹ *Ibidem*, p. 338.

sarrollándose vivamente. Lo que se quiere en la Edad Media no es la restauración, sino el uso de la herencia antigua¹². El latín *se convierte* en lengua muerta cuando triunfa el clasicismo, cuando el latín de Cicerón se transforma en venerable pieza de museo, «protegido por conservadores piadosos, incluso por los humanistas y filólogos clásicos»¹³. El esfuerzo de los humanistas se da como algo totalmente aristocrático, teniendo lugar en realidad una imitación esclavizadora, una «reproducción servil» del latín clásico¹⁴, con lo que lo peor es que precisamente de este modo se confirma la muerte de la lengua latina. Finalmente el francés, como las otras lenguas romances modernas, surge de una especie de latín «pidgin», del latín de «negocios» de los comerciantes y soldados, indudablemente muy poco ciceroniano, lo cual no ha impedido que el francés se haya hecho una lengua muy viva, ni que haya llegado a ser un idioma extraordinariamente cultivado y diferenciado. Lo malo del latín de los humanistas es que separa el habla de la vida y también de la vida del pensamiento, mientras que al contrario el latín de la Escolástica es una lengua viva, *la langue vivante de l'Université*¹⁵.

Estas cosas son de gran importancia para un entendimiento justo de Santo Tomás. De muy distinta forma que la Neoescolástica de hoy día, que hace referencia a él y presume de actualizar su doctrina, Tomás no habló una lengua muerta y artificial, sino una lengua viva y natural. Se puede también decir que Tomás habló una *lengua* y no se «sirvió de una terminología».

Por supuesto que la lengua de Santo Tomás no se puede calificar simplemente como «latín medieval». Este término es demasiado extenso. Comprende la poesía del tiempo de Venantius Fortunatus, pasando por Alcuino, Roswitha von Ganders-

¹² *Ibidem*, p. 339.

¹³ *Ibidem*, p. 348.

¹⁴ CHENU, *Introduction*, p. 90.

¹⁵ *Ibidem*, p. 97.

heim, Hildegard von Bingen hasta el Canto al sol de San Francisco de Asís, junto a la prosa filosófico-teológica de Boecio, pasando por Anselmo hasta Buenaventura y Duns Escoto; y además de eso naturalmente también la palabra *hablada*, hablada no sólo en el culto divino, sino también en los documentos solemnes de naturaleza jurídica o política, en la predicación, en el intercambio diplomático internacional, e incluso también cantada (los Carmina Burana no eran al fin y al cabo trozos de lectura). Dentro de este terreno, la expresión «*la langue vivante de l'Université*» delimita un círculo muy reducido. Tomás habla el latín de la Universidad, de la Escuela, de la Alta Escolástica; es la lengua de la enseñanza, una lengua primariamente pensada para esa tarea, es decir, dirigida a la aclaración, a la claridad y que huye de los malentendidos. Naturalmente con ello se pone también al mismo tiempo un límite, un límite en relación con lo puramente lingüístico. El *gentleman* Juan de Salisbury escribe cien años antes que Tomás un latín mucho más elegante, por así decir más ensayístico, con oportunos toques de irónico humor. Esto desaparece al igual que el lenguaje impregnado de sentimiento místico de los grandes victorinos. En su lugar surge una lengua dirigida por completo a la afirmación objetiva que renuncia a toda musicalidad. Es la *lingua Parisiensis*, que por cierto otro gran humanista, Pico della Mirándola, defendió contra sus amigos florentinos. «Es posible», dice él, «que la suya sea una lengua un poco seca, que molesta al oído; pero la razón la acepta porque está más cerca de la realidad»¹⁶ (más cerca que nuestra elegancia musical, quiere esto decir). A este lenguaje de carácter docente, además de la tendencia a la claridad y nada más que la claridad, se une una inclinación que no deja de ser peligrosa: la tendencia a convertirse en un lenguaje «técnico», esto es, en un lenguaje que busca encasillar la palabra en un significado específico. «Velocidad» es ciertamente una palabra del lenguaje común, natural, pero

¹⁶ Citado *ibidem*, p. 98.

cuando se habla de «velocidad» en los manuales de Física, entonces se trata de un vocablo enclavado en una rígida terminología. Se quiere decir algo que el que emplea en otro lugar esta palabra tal vez no entienda en absoluto. Siempre que se quiere hablar con la mayor univocidad posible se da esta tendencia de abandonar el «lenguaje» natural y poner en su lugar una «terminología». En el latín escolástico no sucede otra cosa. Pero creemos que se puede decir que Tomás —tal vez único entre los grandes— vio lo peligroso de esta tendencia e hizo frente lo mejor que pudo a este peligro. Ciertamente él busca con ahínco la mayor univocidad de la expresión; no busca armonía, «lírica». Pero desconfía en grado sumo del lenguaje artificial, desconfía de la mera terminología.

Aún hay que decir una tercera cosa sobre la lengua de la Universidad medieval, el latín escolástico. Se trata de una lengua traducida, una lengua, en consecuencia, forzosamente no original. En el campo de la Filosofía —y de la Teología— el latín propiamente ha sido desde siempre un idioma dependiente; desde siempre, los grandes escritores han tenido que reconocer a los romanos la fuerza creadora de lenguaje en la traducción del griego. Cicerón, por ejemplo, tradujo la palabra griega «átomo», parte indivisible, por la latina «*individuum*». «Theoría» recibe como equivalente «*contemplatio*». Séneca, igualmente un gran traductor, se queja de que el romano tenga permanentemente que maltratar y retorcer (*torquere*) las palabras para expresar adecuadamente un asunto filosófico; se lamenta de que no exista ninguna palabra latina para expresar lo que Platón y Aristóteles habían llamado «*to on*», el ente¹⁷. Es, pues, una «dolencia crónica» el que el latín tan pronto como tiene que ver con la filosofía haya sido un idioma traducido. El romano Boecio, que estudió en Atenas y que se propuso hacer accesible al Occidente latino todo Platón y Aristóteles mediante su traducción y comentario, continúa este antiguo esfuerzo. Palabras hoy

¹⁷ SENECA, *Cartas a Lucilio*, 117, 5.

por completo corrientes para nosotros como *principium*, *actus*, *universale*, *subiectum*, *definitio* y muchas otras las ligó Boecio a un sentido específico y las hizo corresponder a las palabras griegas precedentes.

Y entonces, a finales del siglo XII, aparece ante el Occidente latino todo Aristóteles (del que Boecio sólo tradujo una pequeña parte): la *Metafísica*, *Ética* y *Psicología* aristotélicas. Todo esto tiene que ser traducido, en primer lugar simplemente «trasladado», hecho comprensible de tal forma que de algún modo se ponga claro lo que allí se dice. Con esto recibe la lengua de la Universidad, el latín escolástico, su último sello de una forma decisiva. Simplemente no hay tiempo para un «crecimiento orgánico». Y hay que pensar que no es, por ejemplo, Platón quien va a ser traducido, ese Platón poético que en sus *Diálogos* recoge y eleva el lenguaje natural, adulto, del hombre sencillo; no, quien va a ser traducido es el severo y parco maestro Aristóteles. Y ha de ser dominado y asumido con los medios de la lengua de los romanos, afilosophica por naturaleza. De todas formas no tiene lugar simplemente algo así como una «invasión» de la obra aristotélica, como si hubiese sido un hecho natural que se ofreciera a la contemplación de los espíritus atentos de la época. Antes bien, se trata de una tremenda actividad de estos mismos espíritus; no se trata de una «invasión», sino de una aproximación viva. Este traducir significa un apoderarse de un instrumento altamente diferenciado y un aprender a manejarlo¹⁸.

En el campo de este latín medieval, y más especialmente escolástico, ya en cierto modo descrito en líneas generales, se destaca Tomás, orador y escritor, como una figura por completo inconfundible. La extraordinaria distancia que media con Agustín continúa siendo una emocionante experiencia para quien se pasa directamente de uno de estos dos grandes doctores de la Cristiandad a otro. «Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva; ¡tarde te amé! Y he aquí que tú estabas den-

tro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú hiciste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas, que si no estuviesen en ti no serían. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera... Me tocaste y abrázame en tu paz». Éste es Agustín¹⁹. En toda la obra de Santo Tomás no se encuentra nada parecido. No existe esta brillantez de estilo, ni este centelleo de las palabras, ni esta música, ni tampoco ese tono personal. Es de todo punto imposible no reconocer tras las palabras de Agustín al hombre de carne y hueso que «ahora» habla de este modo especial. Tomás, por el contrario, no se reconoce tras sus palabras; sus palabras son como figuras cristalinas ante cuya vista no se suele pensar que también finalmente han surgido de aguas madres. Nadie podría afirmar que las expresiones de Agustín no son claras, antes bien a menudo de un insuperable grafismo. Pero Tomás, en el fondo, quiere participar y poner en claro algo distinto y exclusivamente este algo distinto: no su situación interior, sino la comprensión de un asunto. Esto no excluye naturalmente una buena forma; tampoco excluye la belleza. Y en Tomás se encuentra por doquier esta adusta belleza. También habla mucho en su favor el que Tomás quisiera una tal belleza. En la *Suma contra los Gentiles* encontramos lo siguiente: «Con esto se evidencia la falsedad de cierta sentencia de algunos que decían no importar nada a la verdad de la fe la opinión que cada uno pueda tener sobre las criaturas, con tal que se piense rectamente acerca de Dios...; pues el error sobre las criaturas redundaba en una opinión falsa sobre Dios...», *sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentire, dummodo circa Deum recte sentiatur...; nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam...*²⁰ Esta frase nos parece que es algo que está muy

¹⁸ CHENU, *Introduction*, p. 97.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 10, 27.

²⁰ C. G. 2, 3.

próximo a los últimos compases de una fuga de órgano de Bach. Belleza de lenguaje existe sin duda en Tomás. Pero no es propiamente la belleza de la obra de arte. Este lenguaje es bello como es bello un instrumento perfecto.

No obstante, Tomás nunca consideró al lenguaje como un mero instrumento. Creemos que éste es un punto de alguna importancia y además un punto de alguna actualidad. En el campo de la Filosofía determinado por la Lógica y la Logística se encuentra muy a menudo la opinión de que el lenguaje humano es un instrumento, algo así como el martillo o la taladradora, precisamente un instrumento de comunicación; y si este instrumento no resulta adecuado, entonces simplemente se arregla o se sustituye por otro. A primera vista esto no parece mal. Pero hay que aclarar algo todavía; es una opinión generalizada la de que el lenguaje evolucionado, histórico, natural hace ya tiempo que se ha mostrado —por supuesto en el campo filosófico— como un instrumento inadecuado y que, por tanto, este instrumento inadecuado, para salvar en líneas generales el sentido del lenguaje, tiene que ser sustituido por otro adecuado, es decir por un lenguaje basado en la convención, artificial, que utilice símbolos (números) en lugar de las palabras naturales. Importa mucho poner de manifiesto que en este punto Tomás es de otra opinión, y que ello supone una postura de principio de alto significado. Se trata de la relación entre el lenguaje histórico, y el lenguaje técnico, convencional, artificialmente producido, de la relación, como ya se dijo, entre «lenguaje» y «terminología», con lo que reiteradamente se discute, incluso, en el fondo que exista una diferencia de principio entre «lenguaje» y «terminología»; *toda* habla es más bien un manejar «instrumentos» que se pueden cambiar arbitrariamente, que son intercambiables y que se pueden usar a placer, *ad placitum*. Además, en lo que hace referencia al concepto «instrumento» hay que distinguir entre *instrumentum coniunctum* e *instrumentum separatum*, entre el instrumento unido inmediatamente al actuar y el separado del mismo; la mano es un

instrumentum coniunctum y el martillo es un *instrumentum separatum*. Es cierto que Tomás no aplicó propiamente esta distinción a la relación entre el lenguaje natural y la terminología artificial²¹, pero se puede decir, siguiendo su pensamiento, que el lenguaje natural, histórico es un *instrumentum coniunctum*. Y esto quiere decir tres cosas: primero, que no podemos evidentemente «hacerlo» como un martillo; en segundo lugar, que no podemos cambiarlo caprichosamente, lo que significa que estamos unidos a él y que tiene fuerza obligatoria para nosotros, y en tercer lugar, que sólo podemos utilizar (y comprender) la terminología artificial con la ayuda del lenguaje natural, así como empleamos la mano para manejar el martillo. Todo ello resumidamente significa lo siguiente: la terminología vive del lenguaje natural, histórico; éste continúa siendo el fundamento obligado de toda comunicación, mientras que la terminología no posee tal fuerza vinculante.

No queremos decir que la «terminología» no pueda ser algo muy atinado y práctico, algo incluso inevitable, sobre todo, naturalmente, en el campo de la ciencia. Cuando el médico dice «defunción» quiere significar muy precisamente un hecho fisiológico claramente descrito y «preciso», esto es, recortado, artificialmente separado de la realidad total. La «palabra» del lenguaje natural correspondiente al término «defunción» es «muerte». Esta palabra *no* significa algo «preciso», sino el hecho completo, también ciertamente el hecho fisiológico, pero más allá de él, aún mucho más, la compleja realidad de lo que tiene lugar verdaderamente al morir: la terminación del *status viatoris* en la salvación o en la condenación, la pérdida del padre, hijo, esposa y aún otras cosas que tal vez no puedan nombrarse o conocerse. Todo esto, precisamente el conjunto está presente en la palabra «muerte», también lo incomprensible; se hace perceptible únicamente a quien utiliza el lenguaje vivo, escuchando y hablando. La palabra «muerte» se opone a ser re-

²¹ III, 64, 5 ad 2.

ducida a un significado parcial. Porque no es «precisa» —esto es, separada— es más apta, más exacta que el término. Y particularmente en el terreno filosófico se trata de cuestiones fundamentales que reflejan la totalidad del mundo y de la existencia: felicidad, muerte, amor, verdad, realidad, vida, etc.

En lo que se refiere a la posición de Santo Tomás hay que decir dos cosas, una negativa y otra positiva. La negativa es que, a pesar de la primera apariencia, no hay en Tomás una propia terminología. Una investigación muy detallada lo ha puesto totalmente en claro²². Efectivamente Tomás no se ha elaborado unos términos rígidos, fijados unívocamente, a los que tuviese que atenerse consecuentemente él mismo. Por el contrario gusta de emplear varias expresiones sinónimas una al lado de la otra²³. No menos de diez fórmulas distintas utiliza para describir el concepto de relación²⁴; la palabra *forma* tiene en Tomás diez significados distintos²⁵; la *causa efficiens* quiere decir una vez *causa efectiva*, otra vez *causa agens* o también *activa* o *movens*²⁶. Pero todo esto no es solamente así de hecho, sino que Tomás lo quiere así. Como dice Blanche, no es una mera y casual cuestión temperamental, sino el resultado de principios determinados, claramente formulados. Expresamente evita la definición exacta, «precisa», de conceptos fundamentales tales como «conocimiento»²⁷ o «verdad». Tomás está convencido de que no existe un nombre adecuado sin más que describa y agote la cuestión, que pueda excluir a cualquier otro afín, y que, por tanto, pueda ser únicamente válido. Chenu lo ha expresado así: *La clarté des mots ne lui dissimule*

²² F. A. BLANCHE, *Sur la langue technique de Saint Thomas d'Aquin*, «Revue de Philosophie», vol. 30. París 1930.

²³ *Ibidem*, pp. 13 s.

²⁴ *Ibidem*, pp. 15 s.

²⁵ *Ibidem*, pp. 16 s.

²⁶ *Ibidem*, p. 15.

²⁷ ALFONS HUPNAGEL, *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluss an das Correctorium «Quare»* (Münster 1935), p. 105.

pas le mystère des choses, la claridad de las palabras no le oculta el misterio de las cosas»²⁸.

En segundo lugar hay que decir positivamente que para Tomás nunca es decisiva la definición «estatuída» por un autor individual, ni tampoco por él mismo, sino lo decisivo es el *uso idiomático*, el *usus*, es decir el habla viviente de los hombres. Esto lo ha expresado muchas veces y la mayoría de ellas basándose en Aristóteles. También el propio Aristóteles se comporta así y también lo ha formulado expresamente: «Al denominar las cosas hay que ir con los muchos»²⁹.

El uso del lenguaje, el habla viva de los hombres; éstas son cosas naturalmente no fáciles de describir. Por supuesto que con ello no se hace referencia a las formas viciadas del habla de la calle, trivial, empobrecida, llena de jerga (aun cuando se ha comprobado que Santo Tomás no siempre llega a rechazar el empleo abusivo de una palabra³⁰). Con el «uso del lenguaje» se hace referencia al habla del hombre «culto» en el mejor sentido de la palabra, que se alimenta de las raíces vivientes del lenguaje, incluyendo por supuesto también la palabra poética, incluso el *neologismo* poético surgido del espíritu del lenguaje. Excluido, por el contrario, está el lenguaje técnico y erudito separado de las raíces del lenguaje. Excluido está este lenguaje técnico y erudito que, por cierto, hoy cada vez más empieza a caracterizar la forma de la expresión pública, un peligro que afecta no tanto a una cierta «pureza de lenguaje» sino a la capacidad humana de hacer entender y expresar, incluso de conocer, las más profundas dimensiones del mundo. Tomás dice pues: *nominibus utendum est ut plures utuntur*³¹, hay que utilizar los nombres de la forma en que se empleen por término me-

²⁸ CHENU, *Introduction*, p. 102.

²⁹ *Tópicos* 2, 2; 110 a; citado por Santo Tomás p. ej. en el capítulo inicial de la *Suma contra los Gentes*.

³⁰ BLANCHE, *Langue technique*, p. 25.

³¹ *Ver.* 4, 2.

dio. Esto no quiere sólo decir que no se deben acuñar caprichosamente nuevos nombres o emplear los nombres existentes caprichosamente con significados nuevos; quiere decir también que en la investigación del significado de palabras fundamentales como, por ejemplo, «justicia», hay que inquirir el uso vivo del lenguaje. El uso del lenguaje y no la etimología. Creemos que la forma de obrar de Heidegger de averiguar el significado de las palabras fundamentales a partir de la etimología no da resultado, cuando no conduce al error. El propio Tomás se comporta de acuerdo con aquella máxima. Él pregunta, por ejemplo: ¿qué quieren decir los hombres cuando dicen «semejante»? A primera vista parece que propiamente se podría uno contentar con la definición que se encuentra en los diccionarios filosóficos. Suena muy evidente decir que dos cosas son «iguales» cuando coinciden en *todas* las características y que son «semejantes» cuando coinciden en una *parte* de las características. Esto suena incluso a algo exactamente formulado. Pero Tomás no se contenta con ello. Inquieta el uso del lenguaje humano que primariamente se le muestra en la completa multiplicidad de las posibilidades efectivas de empleo de una palabra o también en la imposibilidad de emplearla en un contexto determinado. Pero es evidentemente imposible decir, afirma Tomás, que el padre sea semejante al hijo, de lo que se desprende que el concepto «semejanza» contiene aún otra cosa que lo que aquella definición tan exacta aparentemente hace sospechar, es decir, un elemento de procedencia, de origen³². Ciertamente, ¿qué especie de fuerza obligatoria nos impide decir que el padre es semejante al hijo? Esto es difícil de decir. Sin embargo existe en ello algo así como un deber. Y Tomás lo reconoce, con lo que al mismo tiempo dice que hay algo en el lenguaje humano, natural e histórico, por lo que no nos podemos permitir disponer de él como de las cosas e instrumentos hechos por nosotros. Aún hay que decir unas palabras del es-

³² I, 4, 3 ad 4; I d. 28, 2, 2.

tilo interno característico del habla de Tomás. Tomás parece estar de acuerdo con Goethe en que, colocado ante la elección, prefiere la expresión menos «significativa»³³. Se evita todo lo vistoso y desacostumbrado en la formulación. Naturalmente esto tiene inconvenientes. El peligro de que tal claridad, seca y sin adorno, aburra, en el caso de Santo Tomás hay que suavizarlo no sólo por el ritmo del discurso, sino también por el gesto correspondiente. Ambas cosas, gesto y ritmo, son características italo-meridionales. No obstante tal vez esto no sea especialmente importante.

Decisivo para el estilo interno del discurso de Santo Tomás nos parece que es la sobriedad, con lo que naturalmente no se quiere decir languidez de temperamento, incapacidad de entusiasmo o falta de vuelo. Antes bien se quiere decir la apasionada renuncia a todo lo que encubra o desfigure la realidad; se quiere decir la más alta apertura para lo real no limitada por subjetividad alguna; la preocupación de comprender todo aquello y sólo aquello que es capaz de mantenerse firme frente a la consideración más desprovista de ilusión. No solamente se da la «valentía de las dos de la madrugada», de la que ha hablado Ernst Jünger; también se da algo así como una sensibilidad de las dos de la madrugada frente a las «sentencias» y precisamente frene a las sentencias *piadosas*. Creemos que incluso en esta actitud se puede leer aún un *articulus* de Santo Tomás. Y creemos presentir que fue un poco su punto de vista que lo escrito pudiese mantenerse firme frente a una tal mirada desprovista de ilusiones. De ahí la constante oposición frente a todo lo meramente bonito, frente a tomarse a sí mismo solemnemente, y también frente a la terminología específicamente «religiosa». «Religioso» hay que ponerlo aquí entre comillas. En realidad esta abstinencia en relación con el vocabulario «religioso» está precisamente fundada en lo religioso. Al discurso de Santo Tomás falta la *unctio*, la «unción». Buenaventura, indudablemente

³³ Goethe en una carta a Schiller de 9-7-1796.

refiriéndose a su colega Tomás, ha dicho que en los franciscanos vienen en primer lugar la *unctio* y luego después la *speculatio*, mientras que en los dominicos sucede al revés³⁴. Hemos dicho que falta la *unctio*. En sentido estricto esto no supone una condena; «falta» la expresión sensible, frecuente en otros lugares, de la emotividad religiosa. Pero, ¿quién dirá si esta falta no tiene su fundamento en una impasibilidad que procede de una adoración tanto más profunda? La aversión característica de Tomás frente a los «cortocircuitos religiosos», esta sobriedad racional, tiene con toda seguridad raíces plenamente religiosas, si no místicas. Se define una cosa, dice él en cierta ocasión, no por su último principio, sino por el más próximo³⁵, y por ello la respuesta a la pregunta sobre la ciencia de la virtud no es que la virtud es lo querido por Dios, sino que virtud quiere decir hacer lo concorde con la inteligencia y lo adecuado a la cosa. Aun cuando en verdad es tan «moderno», que deja consternados a algunos de sus hermanos y colegas, su sobriedad inquebrantable le impide evidentemente encasillarse en los movimientos de vanguardia de su propia época, incluso en los «religiosos». Por ejemplo ignoró completamente la cuestión entonces común del carácter escatológico del siglo, aunque los dos Generales de las Órdenes franciscanas y dominica, en 1256, hiciesen pública una encíclica común sobre el sentido apocalíptico de ambas Órdenes mendicantes: *ellas* eran los dos testigos de Cristo vestidos de saco, las dos estrellas de la Sibila, etc.³⁶ Santo Tomás, un año después, estipula con toda objetividad que «No se puede determinar una época, ni grande ni pequeña, tras la que se haya de esperar el fin del mundo»³⁷.

Con esta sobriedad que sólo se dirige a lo verdaderamente real y que sólo se detiene en ello, se relaciona aún otra cosa que

es característica de Tomás, también de su arte de hablar y escribir. Nos referimos a aquella grandiosa independencia interior que, a veces, se convierte en un atrevimiento que parece no temblar ante nada. Así se pregunta él —en el *Comentario al Libro de Job*³⁸— si el habla sincera de Job a Dios no viola en ocasiones el debido respeto al Señor, a lo que responde: «La verdad no varía a causa de la alta dignidad de aquél a quien se le dice; quien dice la verdad no puede ser vencido por aquél con quien lucha».

³⁴ In *Hexaëmeron* 22, 21 (*Opera omnia* 5, 440).

³⁵ *Virt. card.* 1 ad 10.

³⁶ Cf. ALOIS DEMPF, *Sacrum Imperium* (München 1929), p. 303.

³⁷ *Contra impugn.*, n.º 531.

³⁸ 13, 2.

Para describir la tarea intelectual con la que se encontró Tomás y que él se propuso acometer, hemos utilizado la imagen del «arco de Ulises», cuyos extremos eran tan difíciles de aproximar que para ello se necesitaba una fuerza casi sobrehumana. Los dos extremos, aparentemente opuestos de forma inevitable, en cuya conjunción reconoció Tomás su tarea vital apenas hubo despertado a su conciencia crítica, los hemos denominado —con una fórmula muy insuficiente— con las palabras claves «Aristóteles», por una parte, y «Biblia», por otra. Con ello, el término «Aristóteles» se emplea como cifra para toda la realidad natural: el mundo sensible, las cosas corpóreo-materiales y, en el propio hombre, para la sensibilidad, lo natural, también para la capacidad natural de conocimiento de la razón, para la *lumen naturale*. La otra palabra clave, «Biblia», quiere significar todo el campo de lo sobrenatural, lo suprarrazional de la Revelación divina, la realidad del mundo, del hombre y de Dios sólo accesible por la fe, la doctrina de la gracia del Evangelio como norma de la vida humana.

Porque fue Tomás quien emprendió el intento de tal conjunción, es decir un hombre de una fuerza intelectual natural, de una vastedad, precisión y energía clarificadora de pensa-

miento que muy raramente pueden encontrarse en la historia del espíritu humano, porque esta tarea fue emprendida con una tal mirada penetrante del asunto, por ello también hay que poner en claro desde el principio el hecho de que, por supuesto, para Tomás no podía permanecer oculto que en ello se encerraba una gran cantidad de conflictos potenciales, una fuente de interminables dificultades y antinomias que difícilmente podrían haber sido reconducidas a una «armonía» definitiva. Tomás ya no podía tener la grandiosa ingenuidad de Boecio que por primera vez había formulado el principio «*fidem rationemque coniunge*». Este romano, sumergido por completo en la sabiduría secular griega, uniendo en sí toda la riqueza de los antiguos, viviendo en la fe plotiniana, pudiendo llevar a cabo una síntesis del pensamiento platónico-aristotélico, creía que era posible tratar del Dios trino y uno sin tener necesidad de la palabra revelada de la Sagrada Escritura; su libro sobre la Trinidad no tiene ni una sola cita bíblica. Y también la simplificación de Anselmo de Canterbury, doscientos años anterior a Tomás, se había hecho imposible, la simplificación del teólogo místico que, sumergido por completo en la meditación de la verdad revelada, podía defender la opinión de que lo creído, tanto y de tal forma se encontraba en concordancia con las cosas naturales, que igualmente lo creído podía ser probado con razones necesarias, con *rationes necessariae*.

Ambas posibilidades de simplificación estaban cerradas para Tomás. Tan «ingenuo» no podía ya ser Santo Tomás, sobre todo porque entretanto en el interior de la propia Cristianidad occidental había sucedido algo que impedía una rápida y precipitada armonización. Ante todo había aparecido muy concretamente el peligro de la secularización por principio, esto es de una separación e independencia de la razón y de todo el campo de la vida «natural» frente a la fe y frente a cualquier norma suprarrazional y sobrehumana, y ello, hay que volverlo a señalar, en el interior de la propia Cristiandad, por ejemplo en el círculo del emperador Federico II, que Tomás conoció

muy de cerca, pero también en figuras como la de Pedro de Hibernia, quien, en la Universidad imperial de Nápoles, había introducido al estudiante Tomás en Aristóteles. Tales experiencias, a las que por supuesto se abrió Tomás con total imparcialidad, no permitían simplificar impermissible e «ingenuamente» el problema en cuestión. Por otra parte se insinuaba en tales experiencias qué peligro de muerte empezaba a mezclarse en la vida espiritual de la Cristiandad, el peligro, por así decir, de una división de conciencias; si bien se hallara lejos, tal vez, el peligro de una total descristianización, de una secularización internamente aceptada. De cualquier forma el peligro del resquebrajamiento de la vida espiritual, por una parte en aquello que se «sabe» y, por otra, en aquello que se «cree», y un resquebrajamiento de tal orden que ya no existía puente alguno de un campo a otro; el peligro que, por ejemplo, se anunciaba con la expresión de la «doble verdad», se había hecho decididamente agudo. Y Tomás no podía dejar de darse cuenta. La tarea ofrecida por la propia época era ésta: unir legítimamente ambos terrenos amenazados de mutua separación; legítimamente, es decir, de tal forma que, en primer lugar, se siguiera reconociendo la diferencia y también la irreductibilidad, la relativa autonomía, el derecho propio de ambos campos y que, en segundo lugar, se pusiese de manifiesto su unidad, su compatibilidad y la necesidad de su concordancia, no a partir de uno de sus miembros, ni simplemente a partir de la fe ni simplemente a partir de la razón, sino volviendo a una raíz más profunda. En otras palabras, para la generación de mediados del siglo XIII se había hecho imposible el que siguieran siendo útiles los intentos llevados a cabo hasta entonces de realizar el principio «*fidem rationemque coniunge*». El verdadero problema se había planteado en toda su agudeza; se había hecho inevitable el «afrontarlo» resueltamente. Ésta es la tarea que Tomás se propone realizar.

Desde el punto de vista de la «ortodoxia» de entonces —quemos decir con ello el clima inevitablemente «moderado» de la visión filosófica-teológica «dominante» del mundo y de la

vida—, visto desde esta perspectiva, lo escandaloso, lo desacostumbradamente agresivo de la postura de Santo Tomás se encuentra sobre todo en que acepta las posiciones mutuamente contrapuestas, ambas en su mayor radicalismo. Inusitada, incluso revolucionaria, es su afirmación del ideal de la «perfección evangélica» tal como se había configurado en el herético «movimiento de pobreza» de los valdenses, muy sospechoso para todos los *bienpensants*. Escandalosa es ya la dedicación a «Aristóteles», imperturbable y decidida a pesar de todas las advertencias y prohibiciones oficiales. Es decir, la afirmación sin temor de toda la realidad natural, no sólo por parte del ente objetivo, sino también *en* el hombre mismo, la afirmación, pues, de aquello que para los sentimientos tradicionales de la Cristiandad caía bajo el concepto de «mundo». «Se atribuyen la sabiduría divina, aun cuando saben mucho más de lo mundano.» De esta acusación, surgida muy pronto contra Alberto y Tomás, ya se ha hablado. Tomás entra en el núcleo de este reproche, analizando el concepto bíblico de «mundo». En su *Comentario al Evangelio de San Juan*¹ dice que hay tres significados distintos de mundo en el lenguaje de la Sagrada Escritura, de los cuales dos son total y absolutamente positivos. «Mundo» quiere decir, en primer lugar, tanto como «creación», el conjunto de las cosas y seres creados por Dios; en segundo lugar, con «mundo» puede incluso querer significarse la Creación liberada y recreada por Cristo. Es cierto que el lenguaje bíblico conoce también un concepto negativo de «mundo»: el trastruque del orden de la Creación. Contra lo que se vuelve Tomás es contra la equiparación de este concepto negativo de «mundo» con el primer concepto (mundo como conjunto de las cosas y seres creados). Sería muy poco si se dijera que Tomás había defendido la realidad natural; según su convicción sería ridículo en alto grado si el hombre emprendiese la tarea de defender la Creación. Ella no necesita ninguna justificación.

¹ In Joh. 1, 5.

El orden de la Creación es, por el contrario, precisamente la medida de la que tiene que partir todo juicio del hombre sobre las cosas y también sobre sí mismo.

No por casualidad formula Tomás la siguiente objeción. Ya que Dios es un ser incorpóreo y nuestro fin es la «semejanza con Dios» tendría que decirse que el alma separada del cuerpo es más semejante a Dios que la unida al cuerpo. Un argumento, pues, que se apoya en un pensamiento muy elevado y al que parece ser que nadie se puede oponer. Pues bien, Tomás se opone. «Más que el alma separada del cuerpo es semejante a Dios el alma unida al cuerpo, porque ella (el alma encarnada) posee su naturaleza de una forma más perfecta»². La corporeidad es, por tanto, buena. Con ello se incluye el que la sensibilidad es buena (tan buena que la «insensibilidad» no sólo se considera un defecto sino un *vitium*, una falta moral³; la capacidad de enojo es buena⁴; la energía sexual es buena⁵. Se podrían citar cientos de tales frases. En cierta ocasión cita Tomás el parecer de algunos Padres de la Iglesia según el cual la multiplicación del género humano en el Paraíso tuvo que suceder de una forma no sexual. La respuesta de Santo Tomás suena muy tranquila, objetiva, pero también absolutamente decidida: *Hoc non dicitur rationabiliter*, «esto no puede decirse razonablemente; pues lo que pertenece a la naturaleza del hombre no se le quita ni se le da a causa del pecado»⁶. Tal frase tiene naturalmente consecuencias tremendas, sobre todo para los conceptos fundamentales de la doctrina moral de la vida. Si existiesen campos de la realidad objetiva que en sí mismos fuesen «malos», «bajos» e «impuros», entonces podría fácilmente decirse en qué consiste la esencia de la impureza moral (precisamente

cuando yo me pongo en contacto con tal realidad en sí misma «impura», por ejemplo con la sexualidad). Pero ¿qué es la impureza si no existe una tal realidad en sí misma impura? Si lo diferenciativo del tratado de la *Summa theologiae* sobre la templanza es el aire fresco de la inexistencia total de un opresivo vaho de estrechez, pequeñez, antinaturalidad, que con bastante frecuencia se encuentra en otros lugares, entonces tiene esto su motivo en la consecuencia lógica con la que Santo Tomás mantiene la tesis de la bondad de todo lo creado.

Evidentemente Santo Tomás, también como hombre individual, estuvo dotado en una medida poco acostumbrada de una imparcialidad afirmativa y de una apertura de espíritu. Theodor Haecker en su *Diario del día y de la noche*^{*} (3, 7, 1942) dice: «Santo Tomás no tenía ningún aguijón en la carne». Haecker aduce esto al parecer no de un modo positivo: él añade: «Eso produce algo de la lejanía que tiene para el hombre moderno». Creemos que esta lejanía, este ser otro, depende efectivamente del más profundo misterio del hombre Tomás. De cualquier forma que haya que entender este extraordinario suceso que ha pasado a la historia con el nombre de «ceñido por el ángel» (el propio Tomás lo contó en sus últimos años a su amigo Reginaldo; cuando tenía diecinueve o veinte años, sus hermanos enviaron a su prisión una cortesana ataviada para apartarle de la decisión de ser un fraile mendicante; él puso a esta muchacha en la puerta muy rudamente y agotado cayó en un profundo sueño del que despertó dando un grito; dado, según él escribió, porque en el sueño un ángel le había ceñido de una forma tremendamente dolorosa para hacerle en el futuro inatacable frente a cualquier tentación de impureza), sea lo que fuere lo que esta historia quiera decir, Tomás no sólo afirmó siempre, por cierto al igual que Goethe, que el conocimiento de la verdad, que la contemplación de la realidad estaba unida a una exigencia de pureza sino que tam-

² *Pat.* 5, 10 ad 5.

³ *II*, *II*, 142, 1; 152, 2 ad 2; 153, 3 ad 3.

⁴ *I*, *II*, 23, 1 ad 1; 23, 3; *I*, 81, 2.

⁵ *II*, *II*, 153, 2; *Mal.* 15, 2.

⁶ *I*, 98, 2.

^{*} T. HAECKER, *Diario del día y de la noche (1939-1945)*, Madrid, Rialp 1964.

bién realizó esta condición en sí mismo. Parece ser que como persona era de una inusitada simplicidad⁷, que le «iluminaba» de tal forma que bien se podría hablar de un carisma. Con esta actitud se da lo que sin ella desaparece: por una parte, la vista permanece clara, la capacidad de juicio ordenada, no oscurecida sobre todo por la llamada de los propios apetitos, y esto no sólo al modo del asceta que enérgicamente se separa del mundo, sino (y aquí viene la «peculiaridad») junto a una apasionada afirmación de todo lo real, precisamente también del mundo sensible y de su belleza. Esta conjunción de la más apasionada afirmación, por una parte, y de la más fría claridad de visión, por otra, esta conjunción en el espíritu de un hombre que vivía sin necesidades en la pobreza evangélica, creemos que es el fruto de su pureza inusitada, incluso se podría decir santa.

Era de esperar que tal dedicación al mundo natural tuviera que conformar también el estilo del teólogo Tomás. Dos ejemplos pueden poner de manifiesto la novedad de este estilo teológico. Alberto Magno, y también Buenaventura, habían hecho corresponder en un simbolismo rico y poderoso los siete sacramentos a los siete pecados capitales, cada uno de los cuales de forma especial era curado por uno de los siete sacramentos. Tomás, por el contrario dice: «la fundación y el crecimiento de la Vida Nueva tiene lugar según la figura de la vida corporal; al engendramiento y nacimiento corresponde el bautismo; al crecimiento para ser adulto, la confirmación; el alimento de la Nueva Vida es la comunión; la medicina contra las heridas y enfermedades es el sacramento de la penitencia, etcétera»⁸. Segundo ejemplo: el estilo interno de los Comentarios de la Escritura. Como el comentario más característico de Tomás aparece el del *Libro de Job*. Hay que saber que la Teología de entonces estaba dominada por el efectivamente grandioso *Co-*

mentario al Libro de Job de Gregorio Magno, a causa de su sabiduría práctica. Pero, como interpretación, este libro emplea alegorías muy forzadas (los siete hijos de Job son en primer lugar las siete virtudes; en segundo lugar, «significan» los doce apóstoles; a la cuestión de cómo «siete» hijos pueden significar «doce» apóstoles se responde que siete son 3 más 4, y doce 3 por 4⁹, etcétera, etc.). Santo Tomás toma el *Libro de Job* en el sentido inmediato de lo que se dice, como un adoctrinamiento sobre el destino del hombre y sobre la Providencia divina. Aún hay que señalar algo característico de Santo Tomás: para comprender el sentido de lo que se dice en la Sagrada Escritura, pone en juego toda su capacidad intelectual con grandiosa despreocupación; cita, en este *Comentario al Libro de Job*, a Averroes, Avicena, Porfirio, Plinio, Cicerón, Platón y naturalmente sobre todo a Aristóteles. El reconocimiento de toda la realidad natural quiere decir necesariamente también reconocimiento de los hallazgos de la capacidad cognoscitiva natural, dondequiera que se encuentren, también, pues, en el mundo precristiano y extracristiano.

Como se ha dicho, desde las primeras décadas del siglo XIII habían empezado a separarse las cosas, lo bíblico y evangélico por una parte, lo exclusivamente filosófico y secular por otra. Pero ulteriormente hay que decir que este peligro del mutuo aislamiento, de la exageración en los extremos y por tanto también del conflicto viene a reforzarse con Tomás, precisamente a causa de su esfuerzo en demostrar como razonable y necesaria una concordancia más profundamente fundamentada. Él reconoce la razón de ambas tendencias; cualquiera de las dos, así parece, puede tenerle por defensor. Especialmente parece como si el aristotelismo extremo se viera animado y reforzado por la decidida dedicación de Santo Tomás al mismo Aristóteles. De uno de sus más duros oponentes de sus años parisienses, de Sigerio de Brabante, se dice¹⁰ que había estado precisamente bajo la influencia de Tomás.

⁷ «Si tu ojo es sencillo (*simplex*), entonces todo tu cuerpo estará en la luz». Mt 6, 22.

⁸ C. G. 4, 58; semejantemente III, 65.

⁹ Cf. B. ALTANER, *Patrologie* (Freiburg i. Br. 1955), p. 419.

¹⁰ VAN STEENBERGHEN, *Le XIIIe siècle*, p. 275.

Al nombre de Sigerio de Brabante se une una de esas dramáticas biografías que no son raras en la Historia de la Filosofía medieval. Valón de nacimiento, unos quince a veinte años más joven que Tomás, muy pronto canónigo de San Martín en Lieja, y después, aún joven, maestro en la Facultad de Artes de París, aparece Sigerio por primera vez, antes de los treinta años de edad, en una famosa disputa que obliga a dividirse a la Facultad. Van Steenberghen, que ha escrito una gran monografía sobre Sigerio de Brabante, lo caracteriza de la siguiente forma¹¹: «Un joven cabecilla, conspirador sin escrúpulos, decidido a conseguir su parecer por todos los medios»; de temperamento fogoso, violento e inclinado al extremismo. Este hombre, pues, enseña en la Universidad de París, escribe un considerable número de libros, especialmente Comentarios a Aristóteles. Continuamente se halla envuelto en disputas académicas; cuando tiene que comparecer ante el tribunal de la Inquisición huye de Francia y apela al juicio del Papa. En la ciudad en la que la Curia tiene su sede, en Orvieto, es apuñalado a los cuarenta años por su propio secretario.

Sigerio de Brabante se convierte en el campeón de una tendencia que se establece en París alrededor de 1256 y que en la historiografía se designa la mayoría de las veces como «averroísmo latino»¹². Para nuestro objeto no son de especial importancia las opiniones científicas que defendieron Sigerio y su círculo. Importante es que estos hombres entienden y propagan de tal modo a Aristóteles, que desde el principio se formula una total indiferencia, como principio, frente a la verdad de la Revelación cristiana. Gilson ha designado esta actitud como *phi-*

*losophism*¹³. Con ello se afirman dos cosas: en primer lugar, la tesis de la independencia y separación por principio del filosofar frente a la Teología y la fe. Aquí, por primera vez en la Cristiandad, va a negarse formalmente el principio, válido desde San Antonio y Boecio, de concordancia de *ratio* y *fides*, y precisamente por maestros clérigos de la Universidad más significativa de la propia Cristiandad. En segundo lugar, se entiende esta Filosofía autónoma —a pesar de la definición válida desde Pitágoras de «búsqueda de la sabiduría»— como sabiduría sin más, como doctrina de salvación. «No hay ningún estado tan perfecto como dedicarse a la Filosofía». Así reza una de las tesis¹⁴.

Este radicalismo encuentra en la Universidad de París un consenso amplio y apasionado. Y de los grandes que se podían haber opuesto eficazmente a él no hay nadie presente. Alberto Magno, como Superior de la Orden y enviado del Papa, está de viaje por todo Occidente; Buenaventura se ha marchado ya de la Universidad en 1257 cuando fue designado General de la Orden de los franciscanos; Tomás está en Italia desde 1259. Un historiador inglés ha caracterizado la situación en la Universidad de París hacia 1268 de la siguiente forma: Si el grupo de Sigerio de Brabante hubiese mantenido el liderazgo intelectual, al no encontrar obstáculo ni oposición, entonces hubiesen tenido necesidad las autoridades de cerrar la Universidad de París¹⁵. Tal vez sea ésta una afirmación exagerada; pero evidentemente la situación en París obligaba a una decisión.

Precisamente en este mismo año de 1268, frente a toda costumbre, fue vuelto a llamar por segunda vez Tomás a París. De todas formas no se encuentra al llegar allí solamente como enemigo con el aristotelismo heterodoxo del círculo de Sigerio de Brabante, aun cuando éste es el más peligroso enemigo también para Tomás, enemigo con el que permanentemente se le

¹¹ *Ibidem*, pp. 266, 272.

¹² VAN STEENBERGHEEN (*ibidem*, pp. 278 ss.) ha demostrado con buenas razones que esta calificación no es adecuada. Dice que la filosofía de Sigerio de Brabante se podría igualmente calificar de plotiniana, avicenisica, tomista, o averroísta; sólo en la fantasía de Ernest Renan ha existido un «averroísmo latino», p. 280).

¹³ GILSON, *History*, p. 408.

¹⁴ *Ibidem*, p. 400.

¹⁵ A. G. LITTLE, *The Platonic heritage of Thomism* (Dublín 1949), p. 12.

confunde. Pero, ¿quién es éste impersonal «se»? Aún existe la Teología tradicional de los siglos precedentes que, en cierto modo, todavía domina y que, de cualquier forma como pronto se va a poner de manifiesto, domina el «aparato» y determina en gran manera la actitud de la Cristiandad. Contra esta Teología, Tomás ha intentado defender su secularidad alumbrada por Aristóteles y que se apoyaba en él. Esta forma tradicional de la consideración e interpretación del mundo, caracterizada con el nombre nada exacto de «agustinismo medieval» por el aristotelismo de Sigerio de Brabante —que evidentemente rozaba al menos la herejía—, y por sus defensores, en parte aún más radicales, se encontraba justificada en la sospecha continuamente abrigada contra todo lo que se relacionaba con el nombre de Aristóteles, también, pues, contra Tomás. Incluso Buenaventura, que en su primera obra se había inclinado a Aristóteles con igual entusiasmo, inquieto por la preocupación acerca de la unidad de la visión cristiana del mundo, participa de nuevo en esta época en las disputas doctrinales e igualmente de un modo monitorio, advirtiendo en sentido estricto ante lo que Tomás imperturbablemente anuncia como la verdadera solución de la dificultad. Y esta interpretación del mundo que se apoyaba en una Teología que objetivamente ya no bastaba a las exigencias del siglo, esta unilateralidad agudiza de nuevo el extremismo de los hombres del círculo de Sigerio de Brabante.

En esta situación hace su aparición Tomás, necesitado naturalmente de defender su posición ante dos frentes; obligado también por lo mismo, en tal lucha de dos frentes, a formular y a aclarar también más precisamente su posición. Aún le quedan cinco años de vida; de ellos, cerca de tres los pasará en París. Cuando, después de la Pascua de 1272, a sus cuarenta y siete años de edad, deja París, es un hombre agotado. Si se dejan de lado las grandes disputaciones y la ordinaria actividad docente, si se piensa sólo en el producto escrito de estos tres años, apenas puede comprenderse cómo pudo ser llevado a cabo por un hombre solo; doce grandes *Comentarios a Aristóteles*,

el *Comentario del Evangelio de San Juan*, la exposición de las Epístolas de San Pablo, las voluminosas *Quaestiones disputatae* sobre el mal, sobre las virtudes, sobre la Encarnación y, finalmente, la parte principal, la *secunda pars* de la *Summa theologiae*; junto a ello los escritos polémicos, y por supuesto no sólo contra Sigerio de Brabante sino también contra las objeciones contra el ideal del «movimiento de pobreza» convertidas entonces en fundamentales.

Lo que aquí nos interesa especialmente es que Santo Tomás se ve obligado a aclarar y defender su posición, es decir, su afirmación que comprendía igualmente a la «Biblia» y a «Aristóteles», y ello, dicho algo simplificado, frente al absolutismo aristotélico, por una parte, y frente al exclusivismo de un biblicismo sobrenaturalístico, por otra. Esta aclaración y defensa, que se realiza en todos aquellos trabajos, se pueden reducir a pocas líneas fundamentales. Tomás pone de manifiesto, *en primer lugar*, que la dedicación afirmativa a la realidad mundana natural y a la realidad mundana natural en el propio hombre no puede fundarse y justificarse en último término más que teológicamente. Las cosas mundanas naturales tienen una naturaleza propia real que se apoya en sí misma, precisamente basada en el hecho de que son creadas; precisamente porque la voluntad creadora de Dios da el ser en sentido absoluto, el ser que no se conserva por sí solo, sino que es verdaderamente participado; precisamente esto y sólo esto quiere decir crear: comunicar el ser. Precisamente porque hay una Creación, hay seres y cosas con naturaleza propia, que no sólo están «ahí», existen por sí mismas, sino que también pueden actuar y producir a partir de sí. Esto se dice frente a ambos bandos oponentes. A los preocupados teólogos de tendencia tradicional, que sobre todo objetaban a Tomás que dejase la Creación demasiado independiente frente a Dios y que a través de la defensa del derecho de las cosas naturales atentase al derecho de Dios¹⁶, responde Tomás que precisa-

¹⁶ Cf. GILSON, *History*, p. 382.

mente en la propia subsistencia y en la propia eficiencia de la criatura se pone de manifiesto la verdadera fuerza creadora de Dios. Y a los aristotélicos extremistas dice igualmente que tienen razón, que el mundo natural es una realidad de derecho propio, pero que no existiría ninguna realidad mundana consistente y al mismo tiempo —como ellos conceden— ninguna realidad mundana no absoluta, si no existiese el Creador.

El *segundo* argumento de Santo Tomás reza como sigue: que las cosas son buenas precisamente porque son (y por tanto *todas* las cosas); este ser bueno de las cosas por su propio ser, sólo puede entenderse en función de su ser creadas; no hay argumento más convincente para la afirmación de la realidad mundana natural que la prueba de que el mundo es criatura. Porque las cosas, también los ángeles, también los hombres son criaturas, precisamente por eso es impensable que ellas mismas puedan cambiar esencialmente su propio ser o el ser del mundo; incluso aunque quisieran no podrían destruir su ser, ni su propio ser ni el ser ajeno. Esto concretamente significa que la estructura del mundo no puede haberse cambiado esencialmente ni por el pecado de los ángeles ni por el de los hombres. Por ello, argumenta Tomás, me niego a considerar el estado presente del mundo como un estado fundamentalmente *impropio*, como un estado de desnaturalización. El ente es bueno porque es creado por Dios; y quien desprecie la perfección de las cosas creadas, desprecia la perfección de la virtud divina¹⁷.

Aún hay que considerar un *tercer* punto. Nos parece que se ha dicho con razón que Tomás no hubiese tal vez tenido nunca el valor de defender la realidad natural sensible, especialmente la corporeidad del hombre, como algo esencialmente perteneciente al hombre, y sacar las últimas consecuencias de este convencimiento, sin el pensamiento en la Encarnación de Dios¹⁸.

¹⁷ C. G. 3, 69.

¹⁸ G. M. MANSER, *Dans Wesen des Thomismus* (3.^a ed., Freiburg/Suiza 1949), p. 213.

Tomás dice¹⁹ que, en el Evangelio de San Juan, se habla expresamente del hacerse «carne», de la Encarnación del Logos para que se excluyese la opinión maniquea de que el cuerpo provenía del mal. Quien cree que el Logos de Dios se ha unido en Cristo con la naturaleza corpórea humana, es imposible que al mismo tiempo suponga que la realidad mundana material no sea buena. Y ¿cómo pueden ser malas las cosas sensibles cuando la «medicina de la salud» que se deriva de aquel Sacramento originario se ofrece al hombre en las mismas cosas sensibles, *per ipsa visibilia*, en la consumación de los sacramentos!²⁰ Es por tanto un argumento teológico en el más alto sentido en el que Santo Tomás, dirigiéndose únicamente a sus oponentes teológicos, fundamenta la afirmación del mundo material, especialmente del cuerpo humano, y este fundamento es no sólo la razón de tal afirmación, sino la obligatoriedad de la misma. Así pues, resumiendo, es la decidida secularidad en lo que Santo Tomás se distingue de la no secularidad espiritualística, meramente simbolizadora de la Teología tradicional de la época, mientras que se distingue de la mundanidad radicalmente secularizada del aristotelismo heterodoxo mediante la fundamentación expresamente teológica, mediante la fundamentación de su secularidad a partir de la Teología de la Creación y de la, en sentido más estricto, Teología «teológica» de la Encarnación.

En la primera de estas lecciones se dijo que el siglo XIII había sido una época poco «armónica», aun cuando considerándola con un criterio de historia del pensamiento, se alcanzase por un corto espacio de tiempo algo así como un «acorde» y una «plenitud clásica». Opinamos que este corto espacio de tiempo estuvo constituido precisamente por esto de lo que últimamente se ha hablado. En esta imagen de una secularidad fundamentada teológicamente y de una Teología abierta al mundo tal como Tomás no sólo la formuló sino que la llevó a

¹⁹ *In Joh.* 1, 17.

²⁰ C. G. 4, 56.

cabo con toda la energía de su existencia más íntima, en esta clara imagen se realiza la estructura a la que se dirige todo el esfuerzo intelectual del pensamiento cristiano —desde Justino hasta Agustín, Boecio y Anselmo— y en el cual se bosqueja toda esta época de la Cristiandad: la *coniunctio rationis et fidei*, la conjunción de lo sabido con lo creído. De todas formas se trata de una estructura mental no meramente de diferenciación externa, sino también de una estructura amenazable y vulnerable. Apenas se ha realizado y ya se sienten a su alrededor las fuerzas de la disolución.

Igualmente se ha hablado de que aquel momento sigue viviendo en el recuerdo de la Cristiandad occidental como algo modélico, como un paradigma y un modelo, como una norma que «propriadamente» debería ser realizada. Esto no es un ideal arbitrario. Los grandes pensamientos que manifiestan de una forma extensa la verdad de las cosas tienen algo de la obligatoriedad de la propia realidad; ejercen una necesidad de hecho. Y efectivamente se pone de manifiesto que nosotros —es decir la Cristiandad occidental y el europeo occidental del siglo XX, que vive sobre el terreno y de la herencia de esta Cristiandad occidental— aún seguimos estando de hecho bajo la instancia de aquella imagen ejemplar que formuló Santo Tomás. Sencillamente no logramos vivir sin intranquilidad una secularidad aislada de cualquier apelación sobrehumana; como tampoco nos es igualmente posible vivir sin inquietud una religiosidad «religiosística» aislada de cualquier compromiso con el mundo. Esto quiere decir que no llegamos a conseguir vivir consecuentemente contra el principio que expresa la esencia del Occidente cristiano. Quien por primera vez lo expresó con nitidez fue precisamente Tomás de Aquino.

XI

Con la descripción de la figura de una secularidad teológicamente fundamentada, por una parte, y de una Teología abierta al mundo, por otra, se formula el principio que, como ya se ha dicho, determina la estructura intelectual del Occidente cristiano. Añadamos aún dos observaciones a este respecto. En primer lugar, con lo dicho se admite que hay también un cristianismo *no* occidental, por ejemplo la Iglesia Oriental, cuya Teología es acentuadamente no secular, a lo que ciertamente hay que añadir al mismo tiempo que en el campo de radiación de esta forma de cristianismo es precisamente donde surgió el secularismo hasta entonces más radical en principio de toda la Historia humana. Por tanto son imaginables también formas no occidentales del Cristianismo. Sin embargo, esta posibilidad de pensamiento es para nosotros, los europeos seculares del siglo XX, algo puramente abstracto; en concreto, no nos es posible, en todo caso no en forma total ni consecuentemente, pensar y vivir *contra* aquel principio occidental. En segundo lugar: «Occidente» es, por tanto, algo totalmente distinto de una existencia fáctica, determinada por conquistas o instituciones. Occidente es un *proyecto* histórico, y ciertamente un proyecto que desde un principio está dotado de una fuerza

explosiva y lleno de un material conflictivo del más alto grado. Pero precisamente esto, hay que ser explícito en ello —y Tomás evidentemente no se engañó al respecto—, precisamente esta potencialidad conflictiva, esta inevitabilidad de las luchas por la realización la *ha* aceptado y tenido en cuenta quien siempre haya afirmado el principio de la «secularidad teológicamente fundamentada». Pues este principio incluye, por ejemplo, que por un lado todos los hallazgos del conocimiento natural del mundo en Astronomía, Teoría de la evolución, Biología, Física atómica y de cualquier otra ciencia, de entrada —literalmente ¡ya de antemano!— tienen que ser saludados y aceptados como algo bienvenido y positivo (para no hablar en absoluto de la aceptación de las realidades naturales de lo propiamente humano: Política, Eros, Técnica, etcétera), y que al mismo tiempo, por otro lado, surge y tiene que mantenerse la exigencia de unir todo ello, no sólo de hacer compatibles intelectualmente, sino de vivir conjuntamente todo ello conforme a las normas de una verdad sobrehumana y sobrenatural¹.

* * *

Ahora hay que hablar de un punto de vista que hizo no sólo posible mentalmente, sino completamente inevitable y forzoso que en Tomás se diera aquella amplia afirmación e incluso veneración de todo lo que es. Es difícil decir si se trata de un punto de vista filosófico o teológico. Se refiere al concepto de ser, más exactamente, al concepto del existir. Ya en esta formulación se pone de manifiesto la problemática interna de la cuestión: precisamente esto es lo especial del existir, que —el existir, la existencia— no se puede comprender mediante un

¹ Cf. para esto JOSEF PIEPER, *Was heisst 'christliches Abendland'?* en: *Überlieferung und Neubeginn* (Ratingen 1957). Además, del mismo, *Die Frage Nach dem christlichen Abendland*. En: *Europa. Vermächtnis und Verpflichtung*, ed. por Hansgeorg Loebel (Frankfurt 1957).

«concepto». Quisiéramos intentar aclarar lo que queremos decir a partir de una comprobación totalmente intuitiva. Ante mis ojos se halla un árbol, un roble. Ante mis ojos, pues; pero sé también que mucho de este árbol no es visible para el ojo, que no es percibido por ningún sentido. Mucho, lo propio, sólo es accesible al espíritu; es «pensable», investigable. La función vital del árbol no puedo verla como tal función vital, ni siquiera bajo el microscopio. Entonces yo pregunto por la esencia del árbol, con lo que primariamente no se quiere aún decir nada «metafísico» o filosófico; busco simplemente la respuesta a la pregunta de qué es un árbol. Cualquiera se plantea esta pregunta e incluso la responde; él sabe afirmativamente «qué» es un árbol distinguiéndolo de un río, una piedra, la hierba, un animal. Supongamos que fuese posible enumerar completamente las «propiedades» de la esencia «árbol» y, por tanto, decir exhaustivamente lo que es un árbol, de tal forma que no faltase ninguna característica, ningún elemento del concepto y, por tanto, la pregunta «¿qué es un árbol?» estuviese totalmente respondida. Frente a una tal respuesta podría alguien pensar que a esta descripción esencial pertenecería aún una indicación de si «hay» o no realmente este árbol así descrito. A ello diría, en primer lugar, que en la contestación de la pregunta «qué» es un árbol, la existencia o no existencia no «interesa» de hecho; no es propiamente «mi punto de vista». El otro respondería que precisamente esto le parecería ser decisivo, pues él no querría sólo saber «qué» es un árbol, sino también si realmente existe, a él le interesaría no solamente la *essentia*, el «qué», la esencia, sino también la *existentia*, el «tal», la existencia. Entonces posiblemente pensaríamos y trataríamos juntamente este elemento del «existir», del «estar-ahí». Y pronto se pondría de manifiesto que no se trata de otro elemento conceptual que habría que añadir a las restantes características señaladas, de tal modo que a la descripción de la forma, tamaño, clase de hoja y de fruto, habría que añadir ahora, finalmente, el existir. Este elemento no es coordinable con los otros; se trata de algo distinto por

principio. Es más bien algo de la especie del hacer. El árbol, definido por todas aquellas propiedades internas, «hace» también algo, crece, reverdece, florece, da fruto y además, antes y precisamente a todos estos actos individuales, «hace» aún otra cosa: existe. Si, este existir no es sólo algo «de la especie de hacer», es «hacer» en un sentido extraordinario y totalmente único. Los antiguos lo han llamado «el» hacer sin más, sin más determinación y sin limitación; le han llamado simplemente «actus». The most marvellous of all things a being can do is: to be.

Gilson, de quien es esa frase², ha esclarecido aquella idea de Santo Tomás, de la que aquí había que hablar, de la forma más nítida y convincente. Esto es, por tanto, lo *primero* a tener en cuenta: la existencia no es una característica más junto a las otras características de contenido por las que un ente se determina; el existir se encuentra fuera de esta serie, se encuentras más bien verticalmente sobre ella. Tampoco es como si un árbol se compusiera, por así decir, de una esencia y una existencia; esto significaría precisamente desexistencializar la existencia y entenderla —o mejor dicho entenderla mal— al modo de un «qué».

Pero sobre todo, *en segundo lugar*, yo puedo decir detalladamente de muchas maneras lo que, en el caso del árbol, significa «verde», «frutal», «madera», etc. Las características internas pueden ser determinadas y descritas más detalladamente, aun cuando quizás no puedan ser definidas exhaustivamente. Por el contrario, es completamente imposible dar explicaciones más detalladas de lo que quiere decir «existir». Quien quiera señalar la diferencia entre un árbol meramente pensado y uno real, sólo puede repetir continuamente lo mismo, es decir, que el árbol real precisamente existe, que efectivamente está «ahí», que es «algo real». La existencia no puede ser definida: *actus... definiri non potest*, así dice Tomás en su Comentario a la Metafísica aristotélica³. Esto significa que —sin ninguna clase de exageración

de lo hallado efectivamente— en este punto del razonamiento, el pensamiento se encuentra con el enigma del ser, tal vez por primera vez. Dicho más exactamente: el pensamiento se tropieza con el misterio del ser.

Además, *punto tercero*, después que hemos descubierto una respuesta, en cierto modo suficiente, a la pregunta de «qué es un árbol», y precisamente basándonos en la contemplación e investigación de árboles realmente existentes, evidentemente no estamos obligados por nada a pensar asimismo en la existencia efectiva de estos árboles; no pertenece a su esencia el existir: no tienen por qué existir. Sólo hay. Un Ente a cuya naturaleza no sólo pertenece el existir, sino cuya naturaleza consiste en ese existir, de tal forma que no hay ninguna característica que exprese más exacta y atinadamente la naturaleza de este único ente, es decir Dios, que el nombre de «el que es», el que existe. «Yo soy el que soy», se dice en la Sagrada Escritura (Ex 3, 13). Dicho más exactamente, esto es de tal forma que, según la palabra de la Escritura, Dios mismo se llama el ser sin más.

Cuando oímos sin recelo esta frase, «Dios es», entonces nos parece primeramente como si hubiese sólo dos posibilidades atinadas de entenderla. O es una respuesta a la pregunta de si hay un Dios: «Dios es», es decir, existe, o se trata de una frase incompleta, del principio de una frase: «Dios es...», y entonces habría propiamente que decir lo que es: el Creador de todas las cosas, bueno, todopoderoso, sabio..., etc. Pero Santo Tomás no entiende la frase ni en el primer sentido ni en el segundo, ni como una respuesta a la pregunta de si hay Dios, ni como una frase incompleta. Según su opinión la frase quiere decir lo siguiente: Dios es el ente, cuya completa naturaleza es existir, esto es, ser aquel «actus». Dios es existencia sin más, *actus purus*. Respecto a Dios no es posible decir, ni siquiera tampoco pensar, que, en primer lugar, sea una esencia determinada por una cierta suma de características y que además está ahí, tal vez de forma necesaria, la existencia, el ser real de este ente de tal y tal forma constituido. No, si hubiese que hablar de la forma

² *Christian Philosophy*, p. 83.

³ *In Met.* 9, 5; n.º 1826.

más posiblemente precisa, sin imagen, sin adaptación impropia a lo habitual, entonces habría que decir que la propia constitución esencial de Dios es el ser real: *El es su ser real, In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse*, en Dios ser y existir no son dos cosas distintas⁴.

Decir esto constituye una «revolución» en la historia de la Metafísica⁵; y el revolucionario es Tomás. Por supuesto que esta revolución se ha hecho posible a causa de una reflexión continuada de la distinción aristotélica entre poder ser y ser real de hecho, entre *dynamis* y *énérgeia*⁶. Quizá haya que decir también que resultó posible mediante la coordinación del concepto aristotélico de *énérgeia* con el nombre bíblico de Dios de «Yo soy el que soy». Gilson ha llamado la atención⁷ sobre el hecho de que la meditación filosófico-teológica de otro gran estudioso de Aristóteles y de las tareas ofrecidas a la Teología de la Revelación a través de Aristóteles, es decir la meditación del genial judío Moisés Maimónides, casi un siglo antes de Santo Tomás, igualmente y por primera vez había formulado esta interpretación tanto del concepto de ser como del concepto de Dios; de todas formas sólo Tomás siguió ese camino consecuentemente hasta su fin. De cualquier forma, desde Platón, cuya filosofía está fascinada por el pensamiento de las ideas seminales, es decir de las puras esencialidades lejos de toda realización existencial, desde el pensamiento platónico, tal interpretación del concepto de ser era sencillamente inesplicable. Hablando concreta e históricamente, esto significa lo siguiente: la Filosofía y Teología cristianas anteriores a Tomás estaban sencillamente incapacitadas para pensar el ser de esta forma existencial. Gilson, Maritain y otros investigadores franceses han calificado expre-

samente la Metafísica de Santo Tomás como «Filosofía existencial». «Estoy convencido de que Santo Tomás es el más existencial de los filósofos», *le plus existentiel des philosophes*⁸; como Filosofía del ser-acto no es la Filosofía de Santo Tomás «también una Filosofía existencial, sino la única»⁹. Sobre todo, dice Gilson, el pensamiento sobre el ser en Agustín y Anselmo, en comparación con el de Tomás, es totalmente «esencialista»¹⁰. En su *Comentario al Evangelio de San Juan*, se plantea Agustín la cuestión acerca del significado del nombre de Dios «Yo soy el que soy»; se podría incluso decir que se coloca ante esta cuestión, pues Agustín conoce muy bien el peso y también el misterio que contienen estas palabras. «El Señor, pues, dijo a Moisés: «Yo soy el que soy»... Él no dijo «Yo soy Dios», o «Yo soy el autor del mundo», o «Yo soy el Creador de todas las cosas», o «Yo soy el protector de este pueblo que será liberado». Sino que sólo dijo esto: «Yo soy el que soy». Pero, Señor, Dios nuestro, ¿qué no «es» de todo lo que Tú has creado? ¿No «es» el cielo por ejemplo? ¿Tampoco «es» la tierra? Y el hombre a quien Tú hablas, ¿no «es»? ¿Tenemos que entender este «Yo soy el que soy» como si todo lo demás no «fuese»?» Agustín, hablando en forma de oración, se responde: «Di, pues, lo que es el ser mismo, el *ipsum esse*, dilo al corazón... Haz comprender al hombre interior, a su pensamiento, que «ser verdadero» significa ser siempre del mismo modo», *vere esse est enim semper eodem modo esse*¹¹. En su obra más especulativa, más madura, en los libros sobre la Trinidad, lo resume de nuevo Agustín. «Tal vez habría que decir que Dios sólo es «*essentia*». Pues Él sólo

⁴ C. G. I, 22.

⁵ GILSON, *History*, p. 365.

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1048 a.

⁷ E. GILSON, *Maimonide et la philosophie de l'Exode*, «Mediaeval Studies», vol. 13, Toronto 1951.

⁸ JACQUES MARITAIN, *L'humanisme de St. Thomas d'Aquin*, «Mediaeval Studies», vol. 3, Toronto 1941.

⁹ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 368. Cf. también para este tema BENOIT PRUCHE, *Le thomisme, peut-il se présenter comme 'Philosophie existentielle'?*, «Revue Philosophique de Louvain», tom. 48 (1950).

¹⁰ GILSON, *Christian Philosophy*, pp. 48 ss.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 28, 8, 8-10, Migne, *Patrologia Latina* 35, 1678 s.

verdaderamente "es", porque es inmutable, y esto es lo que dijo a Moisés su siervo: "Yo soy el que soy"¹². Éste es un significado del concepto de ser claramente «esencialista»; lo radical del ser se encuentra en la esencialidad inmutable. De esta misma idea fundamental agustiniana vive la concepción de Boccio, Anselmo y Buenaventura. Y entonces viene Tomás y dice: Yo soy el que soy, quiere decir: Yo soy aquél cuya esencia es existir. «Cuando Agustín lee el nombre de Dios entiende "Yo soy el que nunca cambia"; cuando Tomás lee las mismas palabras entiende "Yo soy el puro acto de ser"¹³.

Decíamos que este punto de vista de Santo Tomás, esta comprensión del concepto de ser y de Dios, le lleva a la afirmación de que todo aquello que es, lo es de una forma sencillamente inevitable y apremiante. Para ver esto hay que considerar dos cosas. En primer lugar, que lo que hace que las cosas sean cosas verdaderamente «reales» es el acto de existir. No es, pues, primariamente decisivo el contenido de la esencia; decisivo es el hecho, escueto pero insondable, por el que un hombre posible se distingue de un hombre real. Naturalmente hay un rango de los entes existentes según la riqueza de contenido de la esencia, según la perfección de la *essentia*. Pero primeramente hay que preguntar: ¿qué significa «mayor plenitud de esencia»? ¿No podría consistir en la más profunda intensidad del existir? Pero sobre todo, es incomparablemente más decisivo el paso del no existir a la existencia fáctica que el paso de la planta al animal o del animal al hombre. Lo decisivo es el *actus*, el obrar simplemente, la realización de hecho de la esencia, *esse est illud quod est intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*¹⁴, el ser, el acto de ser, es lo más íntimo de todo ente y lo que está más profundamente inmerso en ellos.

Ninguno de los entes conocidos por nosotros —en segundo lugar— es capaz de llevar a cabo desde sí mismo este *actus*, el simple estar-ahí. Sobre todo, nosotros mismos —esto es para todo el mundo a todas luces evidente— somos simplemente incapaces de hacer algo existente de lo no existente. Algo así no ha sucedido nunca; y todo habla en contra de que pueda alguna vez suceder. Nada es tan incuestionable como esto. Desde luego que podemos hacer algo de algo que ya exista; pero que este algo exista no lo podemos hacer. No podemos crear nada. Si, por otra parte, creación significa tanto producción de las cosas en el ser, *productio rerum in esse*, entonces creación es ante todo *producción de existencia*. Agustín, al explicar el concepto de *creatio*, da a entender que se trata de un acto por medio del cual aquel que es lo que es hace que también las cosas sean lo que son: piedra, árbol, animal, hombre. Gilson ha denominado a esta idea agustiniana una «desexistencialización» del concepto de creación¹⁵. Por el contrario, Tomás, en su primer libro *De ente et essentia*, formula (y tras nuestras últimas reflexiones adquiere un aspecto completamente nuevo el hecho de que el joven de veintisiete años ya coja por los cuernos este problema, el más sublime de todos los posibles problemas metafísicos), Tomás ya dice en el primer capítulo de este temprano opúsculo que «*essentia*» quiere decir que en ella el ente tiene *existencia*¹⁶. Verdadera y finalmente las cosas no están «ahí» por aquello que ellas son, sino por el *actus essendi*, es decir, de la mera existencia, precisamente eso es creación en sentido total: *Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt*, «el primer fruto de la actuación de Dios en las cosas es el ser mismo; todas las demás acciones presuponen ésa, el ser»¹⁷. Aún un par de frases de la doctrina de la Creación de la *Summa*

¹² *De Trinitate* 7, 5, 10, Migne, *Patrologia Latina* 42, 942.

¹³ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 93.

¹⁴ I, 8, 1.

¹⁵ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 133.

¹⁶ *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. De ente et essentia*, cap. 1, 3.

¹⁷ *Comp. theol.* 1, 68; n.º 119.

theologica. «Porque Dios a causa de su esencia es el mismo ser, por ello el ser de lo creado necesariamente ha de ser un efecto propio, así como el quemar es el efecto propio del fuego»¹⁸. Y, «por ello tiene que estar Dios necesariamente en todas las cosas, y precisamente del modo más íntimo», *oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*¹⁹.

Todo esto junto quiere decir, reducido a una formulación lo más breve posible, lo siguiente: Dondequiera que me encuentro algo real, algo de alguna manera existente, me encuentro con algo que inmediatamente «se aviva» desde Dios. Tengo que ver con algo que es semejante a lo existente-por-sí-mismo, y no primeramente a causa de una perfección «a la que se llega», sino a causa del propio existir: *in quantum habet esse, est Ei simile*²⁰. El pensamiento platónico gusta de la idea de la elevación hasta Dios a través de la ordenación jerárquica de las esencias, de una paulatina aproximación al ser inmutable de Dios. Tomás, por el contrario, dice: *Toda cosa existente*—sea viviente o no, material o espiritual, perfecta o mezquina, incluso buena o mala—, todo lo que tiene existencia me confronta del modo más altamente inmediato con la originaria realidad de Dios. Cuando contemplo lo existente, sea lo que sea, *como* un existente (naturalmente no vemos el existir, vemos y captamos únicamente «lo que» está ahí ante nosotros; pues el acto de ser no es precisamente un algo; pero sabemos que es la raíz de lo que podemos captar como un algo)²¹, cuando busco desentrañar, pues, con total decisión, lo que «tiene lugar» ahí (¡y esto no es en absoluto tan impreciso!) ante mis ojos que contemplan un granito de materia, una rama de abedul o un rostro humano, entonces no puedo evitar el pensar que todo ello es algo que tiene su origen en el *actus purus*. Y es decir demasiado poco, es-

trictamente considerado, que todo lo que es, porque es, es bueno; «es lo mismo para toda cosa ser y ser bueno; *idem est unicuique rei esse et bonum esse*»²². Estrictamente considerado esta es, pues, una expresión aún muy débil para lo que exige el concepto de ser formulado por Tomás. Más bien es válido que el mundo, porque su ser es participación en el ser divino que lo mantiene de la forma más íntima, es no solamente un mundo bueno, sino que es, en un sentido muy preciso, *santo*²³.

Que esto no constituye ningún empobrecimiento de lo real, no puede explicarse aquí en detalle. Hemos dicho que no podemos hacer que algo exista. Pero los entes dotados de libertad son capaces de actuar, esto es: intensificar su propia existencia con su sí y debilitarla con su no. Podemos, a causa de nuestra libertad, oponer también resistencia a la completa actualización de nosotros mismos. Precisamente éste es el concepto del mal que, así entendido de modo no distinto que el concepto de existencia, posee igualmente carácter «absoluto». Si el existir no sólo es bueno, sino santo, entonces la renuncia a la existencia no es solamente mala, sino sacrílega, antidivina.

Éste es el momento de plantearse una cuestión radical: si todo esto no será ya, y tal vez ya desde el principio, simplemente *Teología* y, por tanto, no Filosofía, ni siquiera Metafísica. Esta cuestión se extiende más allá de la temática últimamente tratada. Toca de lleno a todo Tomás. También toca a lo que nosotros mismos hacemos aquí. ¿En qué sentido son filosóficas estas lecciones?

Tomás es evidentemente ambas cosas a la vez, filósofo y teólogo. Un curso sobre Tomás expresamente teológico trataría cosas totalmente distintas de las que aquí formalmente no se

¹⁸ I, 8, 1.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ C. G. 2, 22.

²¹ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 374.

²² *In Hebd.* 3; n.º 50.

²³ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 101.

ha hablado: la doctrina de la Trinidad, la doctrina de la Encarnación, de los Sacramentos. La cuestión es solamente si se puede aislar completamente en Tomás lo teológico de lo filosófico y se puede considerar lo uno separadamente de lo otro. Gilson dice que la Teología de Santo Tomás es la Teología de un filósofo y su Filosofía la Filosofía de un teólogo²⁴.

Proponemos enfrentarse con el problema que aquí se plantea de la siguiente forma: la discusión de la cuestión de si puede haber una Teología y qué sea ella y cómo la Teología se comporta, por ejemplo, con respecto a las ciencias y a la Filosofía, tal discusión no es por supuesto aún Teología; es objeto, digamos, de una doctrina filosófica de las ciencias. Y hay que investigar ahora cómo se presenta para Tomás esta relación de Teología y Filosofía. Si es cierto que Santo Tomás se propuso la tarea de coordinar «Aristóteles» y la «Biblia» con una reflexión altamente crítica, sabiendo perfectamente lo que emprendía, entonces con ello se propuso explicar la relación de Teología y Filosofía. Contemplar el fuego como fuego: esto es Filosofía; contemplar el fuego no como él mismo sino como imagen de la vida divina: esto es Teología; esta formulación de la *Suma contra Gentiles* ya la hemos citado, aun cuando menos para mostrar lo que Tomás entendía por Teología que lo que entendía por Filosofía. Lo que es propiamente Teología no se hace aún totalmente patente en esta formulación: «Aún no»; esto se puede decir de Tomás rara vez; es asombroso con qué seguridad reconoce la última estructura de la cuestión en la primera aproximación²⁵. Lo que aquí se dice de la Teología es una señal característica de lo que entonces de hecho se entendía por Teología: consideración simbólica de la realidad. No obstante esta característica de la Teología parece ser que sólo se encuentra en Tomás en los primeros escritos, por ejemplo en el *Comentario*

a las Sentencias²⁶ o en la *Suma contra los Gentiles*²⁷. Más tarde se expresa él de otra forma. Pero la Teología ¿no es simplemente «doctrina de Dios»? No, esto no es lo distintivo, dice Santo Tomás, pues existe una doctrina de Dios que no es precisamente Teología, sino Filosofía²⁸.

Teología, en sentido estricto, en su estructura lógica, es algo mucho más «deducido», complicado y difícil que la Filosofía. Filosofar quiere decir que yo dirijo mi mirada al mundo y a mí mismo y, manteniendo así la realidad en la mirada, me pregunto por la significación última de todo lo concerniente al mundo, al hombre y a Dios (en tanto en cuanto Dios aparece a mi mirada en la contemplación del mundo o también en la experiencia íntima, por ejemplo, en mi propia conciencia). Pero hacer Teología es algo completamente distinto. La Teología presupone algo más y algo diferente que el que, por una parte, hay un mundo ante mis ojos y tras él, Dios inducible o presentible, y, por otra parte, que yo me encuentre ante esta realidad objetiva, experimentando, pensando, preguntando. La Teología existe basada sólo en el hecho de que de la esfera del Dios ultramundano ha venido una embajada para el hombre que ya no está contenida en el propio mundo y que, por tanto, puede ser conocida a partir de ella misma en tanto que yo la investigo. Con la palabra «embajada» se quiere decir que Dios ha hablado de un modo nuevo e imprevisible y de una manera que puede ser percibida por el hombre. Por tanto, sólo hay Teología si hay Revelación. Este es uno de los presupuestos, el más importante, de la Teología. El segundo presupuesto es que el hombre no sólo tenga conocimiento de esta embajada, sino que la acepte, es decir, que crea. La Teología es entonces el esfuerzo por una interpretación de la Revelación por parte del creyente y para el creyente; es el intento de respuesta a la cuestión de lo que afirma y quiere decir

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²⁵ Cf. J. DE GUIBERT, *Les doublets de St. Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique*. París 1926.

²⁶ 1 Sent., prolog. 1, 1 ad 1; 2 Sent., prolog.

²⁷ C. G. 2, 4.

²⁸ I, 1, 1 ad 2.

la palabra de Dios conocida en los documentos de la Revelación. La Teología es *doctrina secundum revelationem divinam*, así dice Tomás en el primer *articulus* de la *Summa theologiae*²⁹. *Sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata*³⁰.

No sólo ocurre que sin Revelación y sin su creyente aceptación no es posible Teología alguna, sino que también sucede lo siguiente: siempre que exista aquel presupuesto es posible la Teología y por regla general se lleva a cabo. Con esta frase, que a primera vista suena un tanto abstracta, se dice algo totalmente concreto y también algo en cierta forma agresivo que precisamente afecta al filósofo. Platón, por ejemplo, entendió sin duda la sacra tradición de los mitos como una noticia, como él dice, que nos viene de una fuente divina³¹, como Revelación; y él creyó en esa noticia («Tú lo consideras como una historia, yo lo considero como verdad»³²), de lo que se deduce que el esfuerzo que se encuentra en los Diálogos platónicos por descifrar lo verdaderamente significado en el lenguaje metafórico de los mitos es Teología en sentido estricto. Lo sorprendente es que también Tomás calificaría esta interpretación platónica de los mitos como Teología en sentido estricto, ya que él, con toda la Teología cristiana occidental, cree que existe Revelación, verdadera palabra de Dios a los hombres también fuera de las Sagradas Escrituras. *Multis gentiliis facta fuit revelatio*, «a muchos gentiles les fue hecha Revelación». Santo Tomás ha expresado esto muchas veces³³. Y no ve dificultad alguna en aceptar una «*inspiratio divina*», por ejemplo, en las Sibilas. Los detalles no nos interesan aquí. Pero es importante que este concepto —«palabra de Dios»³⁴— que resuena en el patrimonio

de la tradición mítica de los pueblos significa que la Teología, como interpretación de aquella palabra divina (el sentido del mundo y de la salvación humana), es algo totalmente lógico en toda la extensión de la vida espiritual de la humanidad.

Si ahora se pregunta por la relación entre Teología y Filosofía basada en la naturaleza de ambas, entonces hay que colocar de entrada un tablón de avisos; discutir esta cuestión no tiene el menor sentido para quien no acepte que existe Teología en general, esto es, para quien ni reconoce el hecho de la Revelación, ni acepta el contenido de la Revelación como verdad. No sólo decimos que sin la aceptación de este presupuesto la discusión sobre la relación de Filosofía y Teología se queda en una cosa puramente hipotética y abstracta, sino que nos atrevemos a afirmar que esa discusión no es posible siquiera ni como «juego». Determinadas cosas no se pueden hacer en absoluto a modo de juego, no porque sea simplemente inadecuado, sino que no se puede funcionar así. No es posible sencillamente decir: supongamos que los cristianos tienen razón y veamos hasta dónde llegamos. Pues sólo se puede «ver», es decir, sólo se puede columbrar la luz que cae sobre la realidad desde la verdad de la fe, cuando se cree en sentido total, esto es, cuando uno se identifica existencialmente con lo creído. La cuestión, pues, de cómo la Teología y la Filosofía, entendidas como actos espirituales vivientes, se relacionan esencialmente la una con la otra sólo puede discutirse adecuadamente bajo el presupuesto de que ambos actos pueden llevarse a cabo.

La mayoría de las discusiones sobre este tema son discusiones aparentes; en realidad se refieren a otro tema, es decir, a la cuestión de si es posible la Teología, de si hay algo así como una Revelación, cómo se reconoce, cómo se fundamenta la fe, etc. Naturalmente que estos temas son también de extrema importancia; son precisamente fundamentales; es indispensable discutirlos. Pero son *otros* temas; no tienen nada que ver con la cuestión de la mutua relación entre Teología y Filosofía.

²⁹ I, 1, 1 ad 2.

³⁰ I, 1, 3.

³¹ *Philebos* 16 c.

³² *Gorgias* 523 a; 527 a.

³³ II, II, 2, 7 ad 3; 3d. 25, 2, 2, ad 3; Ver. 14, 11 ad 5.

³⁴ Cf. para esto J. PIEPER, *Über d. Begriff der Tradition*, pp. 29 ss.

Hemos dicho que filosofar quiere decir mantener la mirada dirigida a la totalidad de aquello con que nos encontramos y tratar entonces metódicamente la cuestión de qué tiene que ver con el conjunto de todo ello y con la última significación de este todo en sí, que sea en general «algo real», el hombre mismo, el espíritu, la totalidad de las cosas. Y hacer Teología quiere decir esforzarse en encontrar una respuesta a la cuestión de qué es lo que propiamente se dice en la Revelación divina.

Si no dirigimos tanto la mirada a la estructura de ambos actos, sino a su *objeto*, esto es, a aquello con lo que tienen que ver estos dos actos, entonces se pone de manifiesto en primer lugar lo siguiente: El acto filosófico, por propia definición, tiene que ver con todo lo que hay, en tanto en cuanto hace referencia a la mirada dirigida a todo lo que existe¹. El filósofo considera lo real, sea lo que sea, y considera las cosas en sí mismas, el fuego como fuego, etc. El teólogo, por otra parte, tiene

que ver con aquello de lo que el *theios logos* habla; tiene que ver con todo aquello de lo que trata la Revelación divina. Pero ¿de qué trata ésta? Hasta aquí, el proceso es igualmente claro. Desde el punto de partida del que hace Teología es imposible limitarse a un determinado campo; ello significaría el intento de encasillar la palabra de Dios en determinados contenidos. Sólo se necesita expresar esto para hacer evidente lo absurdo de tal atrevimiento. No es posible establecer aquello de lo que Dios puede y no puede hablar. Esto quiere decir que es igualmente imposible decir, por ejemplo, que la Teología tiene que ver con aquello que está más allá del terreno del conocimiento natural. Los documentos de la Revelación contienen muchas cosas que «en sí» son comprensibles y alcanzables también por conocimiento natural del hombre. Santo Tomás ha intentado mostrar expresamente esto como razonable². Pero ¿qué es de hecho el contenido de la Revelación? Si le propusiésemos esta pregunta a Platón, obtendríamos, por ejemplo, la siguiente respuesta: la tradición sacra expresa que el mundo ha surgido de la bondad sin envidia de su fundador³; que Dios tiene en sus manos el principio, el medio y el fin de todas las cosas⁴; que el espíritu tiene el dominio sobre la totalidad del mundo⁵; que tras la muerte espera a los buenos algo mucho mejor que a los malos⁶; que el alma es imperecedera⁷, etc. Lo sorprendente de esta información platónica es que en el fondo concuerda temáticamente con aquello de que habla la Revelación cristiana, si bien de una forma totalmente nueva. El tema común es la garantía divina del mundo y de la salvación humana. Pero esto significa que la Teología tiene que ver igualmente con el

¹ C. G. 1, 4.

² *Timaios* 29-30.

³ *Nomoi* 715 c.

⁴ *Philebos* 30 d.

⁵ *Phaidon* 63 c.

⁶ *Menon* 81 f.

¹ *Philosophi... creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt*, 2 Sent., prolog. *Philosophia determinat de existentibus secundum rationes a creaturis sumptas*, 1 Sent., prolog 1, 1 ad 1. *...creaturas secundum se considerat*. C. G. 2, 4.

mundo en su totalidad y, sobre todo, con la existencia humana en su totalidad. Ambos, pues, tanto el filósofo como el teólogo buscan dar una respuesta a la cuestión de cómo el hombre se conduce con el mundo en su totalidad y cómo, ante todo, se configura el hombre respecto a su último fundamento. Por la universalidad del tipo de pregunta que lo abarca es por lo que la Filosofía y la Teología se diferencian en la misma de cualquier otra ciencia. Cualquier otra ciencia se constituye mediante un punto de vista de elección; ninguna ciencia pregunta cómo se comporta el mundo en su totalidad, bajo cualquier posible aspecto. El problema de la «pureza» y limpieza metodológica, expresado negativamente, el problema de la extralimitación, es decir, de la limitación temática del propio ámbito carece, pues, igual para la Filosofía que para la Teología casi de significado; es casi inexistente.

El filósofo no se caracteriza propiamente por dedicarse a una disciplina determinada metódicamente, claramente diferenciada. Casi se puede decir que el que filosofa seriamente no se interesa en absoluto por la «Filosofía». Él quiere saber qué ocurre con la totalidad del mundo y del hombre, ciertamente *en tanto que* algo se presente a la mirada completamente abierta y simple. ¿Qué es lo que quiere decir «presentarse»? Cuando algo que yo positivamente no puedo hacer, no obstante me apremia como una consecuencia inevitable; cuando en aquello mismo con que me encuentro se me indica algo como un presentimiento, como una vislumbración, se trata de un «presentarse». En todo caso, en tanto que contemplo filosofando al hombre, no sólo estoy interesado por mí, ya que pregunto por la «esencia metafísica del hombre» y no por lo que la Biología, la Psicología, la investigación general de la conducta contengan de información sobre el hombre. No sólo en este caso he cesado de preguntar de modo filosófico, sino también cuando digo, por ejemplo, que no me interesa ahora que los teólogos afirmen que al hombre le sucedió algo catastrófico en los tiempos primitivos y que ha tenido consecuencias para todos los tiempos. Es cierto

que Platón, cuando, en el *Banquete*, pregunta por la esencia última del Eros, se ha preocupado por supuesto del mito de la caída del hombre primitivo. *Apud philosophos*, dice Santo Tomás, *Philosophia Prima utitur omnium scientiarum documentis*; la *philosophia prima*, la Filosofía más filosófica, se ha aprovechado de los hallazgos de todas las ciencias⁸.

El *teólogo se comporta de un modo muy similar, sobrepasando metodológicamente todo límite intocable de una disciplina especial*. Para poder satisfacer de algún modo su tarea específicamente teológica de aclarar el sentido de lo dicho en la palabra divina, no puede limitarse el teólogo a un tratamiento de la Revelación, digamos, puramente «biblicista», sino que, en tanto que tiene presente su propia meta, tiene que considerar todo —y esté donde esté— lo que sabe sobre el objeto de que se trate. ¿Cómo podría, por ejemplo, en la interpretación del relato bíblico de la Creación dejar de lado formalmente cualquier cosa que la investigación sobre la evolución, la Paleontología, la Biología haya alumbrado y continúe alumbrando? El teólogo, por tanto, en cuanto desempeña su propio oficio, no mira primariamente a hacer una Teología «metodológicamente limpia» (aunque naturalmente tiene que hacerla). Su primaria visión está dirigida, por ejemplo a decir, teniendo en cuenta todo aquello que sabemos críticamente de la historia de la Tierra, del hombre como ser viviente, de su prehistoria, qué significa la frase «Dios hizo al hombre del barro de la tierra y le insufló el aliento de la vida». En Tomás se puede leer: «El conocimiento de la fe presupone el conocimiento natural»⁹; «evidentemente los que enseñan la Sagrada Escritura (es decir los teólogos) tienen que servirse también de la sabiduría humana»¹⁰; «errores sobre la Creación apartan a veces también de la verdad de la fe»¹¹.

⁸ C. G. 2, 4.

⁹ Ver. 14, 9 ad 8.

¹⁰ *Contra impugn.* 3, 5; n.º 411.

¹¹ C. G. 2, 3.

Todo esto conjuntamente significa que el negocio tanto del que filosofa como del teólogo se caracteriza porque evidentemente no debe excluirse formalmente ninguna información alcanzable sobre el objeto de que se trate; en el mismo momento en que esto ocurriese ya no se haría en verdad Filosofía o Teología. Naturalmente que es una exigencia utópica que el filósofo y el teólogo tengan que incluir expresamente, o sólo al menos conocer, toda la información alcanzable. Precisamente en esto, por otra parte, tiene su fundamento la «imposibilidad» tanto de la Filosofía como de la Teología. Para el filósofo, lo ha expresado Dilthey: «Las exigencias de aquel que filosofa son irrealizables. Un físico es una realidad agradable, útil para sí y para los otros; el filósofo existe, como el santo, sólo como ideal»¹².

A partir de aquí se plantea la cuestión de la mutua subordinación de la Filosofía y la Teología. Para el teólogo, la cuestión se expresaría así: ¿Qué significa para quien esté convencido de que Dios ha hablado y que bajo la consideración de todo lo que el ya sabe y bajo la consideración de lo revelado en cualquier otro lugar, intenta explicar lo que dice una determinada doctrina de la Revelación, qué significa para este esfuerzo la Filosofía? (con lo que se quiere decir: no cualquier tipo de tesis y principios doctrinales separables del hombre que filosofa, sino el mismo acto filosófico). Y para el filósofo se expresaría así la cuestión: Cuando uno, dirigiendo la mirada al mundo y a sí mismo, se pregunta por el significado último de lo que encuentra, ¿qué significa entonces para él, para el que pregunta, pues, la Teología, es decir, la interpretación de la palabra divina, la cual palabra divina, para quien cree en su verdad, ilumina más profundamente y le hace accesible la realidad que está ante sus ojos y hacia la que, ahora como antes, permanece dirigida su mirada? ¿Cómo se entiende esta subordinación en el caso, por ejemplo, de la interpretación «existencial» del concepto de ser formulada por Tomás? ¿Es Tomás, el teólogo,

quien —tomando del *Libro del Éxodo* la identidad de *essentia* y *existentia* en Dios— enseña al filósofo Tomás que en los entes creados no son idénticas *essentia* y *existentia*? O ¿es el filósofo Tomás el que impulsa su análisis de la estructura metafísica de lo concreto hasta la distinción de *essentia* y *existentia*, es el filósofo Tomás quien enseña al teólogo Tomás que «Yo soy el que soy» del *Libro del Éxodo* significa el acto de ser?»¹³ Si la interpretación teológica de este nombre de Dios por Tomás es más profunda en su total dimensión que la interpretación de Agustín, ¿tiene que agradecer esto Santo Tomás a la Filosofía (o incluso a Aristóteles)? O ¿es el concepto filosófico de ser el que aquí se «aprovecha» de la Teología? ¿No habría que decir que se trata de un acto único o de una serie única de actos que ya no es separable en el «componente» filosófico, por una parte, y en el teológico, por otra? Es cierto que abstractamente siempre se puede distinguir lo filosófico de lo teológico. Pero concretamente sucede que un hombre viviente que se enfrenta con la totalidad de la realidad, este Tomás de Aquino, al mismo tiempo como creyente y pensador basado en la experiencia sensible, como uno que reflexiona lo creído y al mismo tiempo considera las cosas, el hombre, el mundo con todas las facultades naturales de conocimiento, se pregunta: ¿qué ocurre con todo esto? No se puede, por tanto, en absoluto destilar de la obra completa de Santo Tomás una Filosofía y exponerla separada por sí misma; entonces resultaría, como ha dicho Gilson¹⁴, antes bien una Filosofía «*ad mentem Cartesii*» que una «*ad mentem Divi Thomae*». Es cierto que Tomás, precisamente él ha distinguido entre Filosofía y Teología. Pero él ha distinguido para unir y no para separar. Según su naturaleza, Filosofía y Teología pertenecen conjuntamente a una unidad de forma. Es cierto que esta unidad se realiza solamente en el pensar viviente del filósofo que cree en la Revelación divina y emprende el considerar y com-

¹² Correspondencia con el conde Yorck von Wartenburg (Halle 1923), p. 39.

¹³ GILSON, *Christian Philosophy*, p. 94.

¹⁴ *Ibidem*, p. 443.

prender lo creído en su reflexión (lo que el filósofo, como uno que se pregunta por la conexión total, no puede en absoluto dejar de lado); y, asimismo, sólo en el pensar viviente del teólogo que está convencido de que también las facultades cognoscitivas naturales del hombre llegan a comprender verdadera realidad, y que igualmente no debe dejar de lado el considerar toda aquella información sobre el mundo y el hombre de que pueda disponer.

Quien acepte esto tiene al mismo tiempo que darse cuenta de la problematización de la disputa y querella que suele surgir ante la idea de que la Filosofía es la «sierva» de la Teología, la *ancilla theologiae*. Esta polémica ya no es problemática propiamente; ha llegado sencillamente a ser aburrida.

Históricamente considerada parece ser que la expresión de «sierva de la Teología» fue empleada por primera vez por el filósofo judío de la Religión, Filón (muerto hacia el año 50 d. C.), Formulaciones semejantes son muy frecuentes en los Padres de la Iglesia¹⁵. Pero mucho más interesante es que en Tomás se mezclan las aguas de dos fuentes cuando habla de esta cuestión; y estas dos fuentes cuando habla de esta cuestión; y estas dos fuentes son de nuevo Aristóteles y la Biblia. Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica*¹⁶, pregunta por las notas que todos señalan para la propia y verdadera sabiduría; y entre estas notas se cita también que la sabiduría es algo que domina constructivamente y no algo que sirve. El sabio no sirve, sino que se le sirve; *sapientem... non decet ordinari ab alio; sed ipsum potius alios ordinare*, eso dice Tomás en el *Comentario*¹⁷. La otra fuente, la Sagrada Escritura, se cita expresamente por Santo Tomás en este contexto: «La (divina) sabiduría envió a sus siervas para invitar a los hombres a su palacio» (Prv 9, 3)¹⁸.

¹⁵ MARTIN GRABMANN, *Theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg/Suiza 1948), p. 183.

¹⁶ *Met.* 1, 2; 982 a 18.

¹⁷ *In Met.* 1, 2; n.º 42.

¹⁸ I, 1, 5, sed contra.

Pero naturalmente la preocupación por la independencia de la Filosofía no deja de tener razón. La Filosofía no «sirve» a nada, porque ella tiene que ver con la sabiduría. Precisamente este carácter de *no* estar ordenada a un fin situado fuera de ella misma distingue a la Filosofía de las ciencias particulares. Nadie se ha indignado nunca por el hecho de que la ciencia médica sea evidentemente «sierva» de la praxis curativa y reciba constantemente indicaciones de esta última; todo el mundo encuentra lógico que a la Física y a la Química les sean propuestas tareas por regla general de objetivos técnicos, económicos y militares. Precisamente esto es lo distintivo de la Filosofía, que en virtud de su naturaleza no puede ser tomada de esta forma al servicio de algo. ¿Ni siquiera, por tanto, por parte de la Teología? A esta pregunta capciosa daríamos la siguiente respuesta: la «toma a su servicio» de la Filosofía por la Teología es algo completamente distinto, tiene otra estructura no comparable con la toma a su servicio de las ciencias por la praxis. Hemos dicho que el filosofar se dirige a la sabiduría y precisamente a la sabiduría considerada en sí misma. Entonces la Teología, que reclama una «exigencia de señorío», es una forma más alta precisamente de esa sabiduría. «Subordinar» la Filosofía a la Teología no quiere decir, pues, en absoluto referir y subordinar aquélla a un fin ajeno y situado fuera de ella misma. Antes bien, es el mismo fin perseguido en el filosofar, la sabiduría sin más, el «saber sobre las causas últimas», es este mismo objetivo el que es alcanzable y realizable en la fe y en la Teología de una forma más alta que en la Filosofía. Por supuesto que esto sólo puede valer para quien haya aceptado la Teología en general como algo con sentido; sólo para él existe el problema de la subordinación de Filosofía y Teología. Pero para él es un puro supuesto que la sabiduría divina propiamente se busca en todo filosofar y que la palabra de Dios está por encima de la palabra del hombre.

Pero desgraciadamente el asunto es aún un poco más complicado. Pues la Teología no es sin más identificable con la «pa-

labra de Dios» y con la «sabiduría divina». Teología quiere aquí decir palabra *humana*; significa el esfuerzo humano sobre la interpretación de la Revelación. Y así entendida, es natural que la Teología se encuentre en el campo de tensión de la existencia humana total, con todas sus posibilidades también de degeneración. Por ejemplo, es completamente imaginable que la Teología malentienda su relación con la Filosofía y que proclame una falsa pretensión de dominio; y esto no es sólo «imaginable». Santo Tomás tuvo que defender la autonomía del filosofar contra tales pretensiones injustificadas de la Teología de su época. Por ejemplo, había entonces la opinión —y sigue existiendo— de que la Filosofía tenía que estar temáticamente limitada a lo teológicamente significativo, a lo que el teólogo necesitase; por lo menos el teólogo tenía que limitar su propia ocupación con la Filosofía a este círculo de temas. Éste es, por ejemplo, el parecer que Buenaventura formula en su famosa obra *De reductione artium ad theologiam*¹⁹. Exactamente contra esto se dirige Tomás y no meramente en nombre de la Filosofía, sino al mismo tiempo en nombre de la propia Teología, que necesita la conexión con una Filosofía libre e independiente.

La tesis de Santo Tomás, como está contenida en su modo tácito de proceder, podemos formularla aproximadamente como sigue. Primero: Ningún teólogo, basado en la mera definición de Teología y Filosofía, puede decir de antemano qué conocimientos filosóficos, y en general qué conocimientos naturales, son o pueden llegar a ser de importancia para él. El teólogo «necesita» posiblemente de *todo*, como, por otra parte, cualquier error sobre el mundo o el hombre puede llegar a ser para él un obstáculo o incluso algo funesto²⁰. Por ello, como dice Tomás, tiene que ocuparse del estudio de las ciencias humanas por sí mismo²¹. En este contexto se cita a San Jerónimo,

que habla de la *sancta rusticitas*, de la santa rusticidad, que le aprovecha en grado sumo²². Segundo: También el teólogo tiene que ver con una verdad, a pesar de la Revelación, siempre velada, en forma alguna diáfana y, por tanto, continuamente más profundamente desentrañable²³. Pero en qué modo y en qué dirección puede desentrañarse, no es capaz de decirlo nadie de antemano. Probablemente se muestre aquélla a causa de determinados conocimientos filosóficos o científicos, que nunca podrían haber sido planeados desde la Teología, que incluso, a causa de la inquietud inevitablemente unida a ellos, nunca serían deseados por la Teología o más bien por el teólogo. La Teología, como empresa humana, participa por completo de la limitación, de la posibilidad de degeneración y, por tanto, de la necesidad de corrección de todo lo humano, y por cierto de una forma específica que corresponde a su naturaleza. En este punto tenemos que agradecer a la mirada realista del espíritu anglosajón manifestaciones tan agresivas como sanas, que son totalmente espíritu de Santo Tomás. Sobre todo hay que citar aquí a John Henry Newman y a Friedrich von Hügel. De Newman procede la frase de que las posibilidades de degeneración de la Teología son «la hipersistemización, el fantasear, el dogmatismo y la mojigatería», con lo que por «mojigatería» entiende una especie de autolimitación de la fe en sí misma, un temeroso apartarse de todos los aires frescos de la experiencia y del conocimiento de la realidad. Pero así malea la Teología sus mejores y más auténticas posibilidades; y el resultado es finalmente ese espíritu sectario, sofistería y espíritu delator²⁴. Friedrich von Hügel, uno de los más grandiosos espíritus de la mo-

¹⁹ *Ibidem*, 3, 4; n.º 399.

²⁰ Cf. Concilio Vaticano I, *Constitutio de fide católica*, cap. 4 (Denzinger n.º 1796). Además M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*; ed. por J. Höfer (Freiburg i. Br. 1941), pp. 8 s.

²¹ *Weisheit im Gegensatz zu Glauben und Bigotterie* (Oxford University Sermons 4; 1 de junio de 1841); en: J. H. NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, I parte (Mainz 1936), pp. 202, 222.

¹⁹ Cf. GRABMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, p. 183.

²⁰ Cf. C. G. 2, 4.

²¹ *Contra impugn.* 3, 4; n.º 400.

terna Cristiandad, ha puesto de manifiesto de nuevo que la Teología necesita, para su propia salud, de la oposición por parte de la ciencia y de la Filosofía; el teólogo tiene que aventurarse «en esta corriente salvaje». «Todos los místicos auténticos tienen alrededor de sí una atmósfera que manifiesta que verdaderamente han pasado a través del fuego y del agua. Nicolás de Cusa, Pascal, Malebranche son sólo tres nombres de los muchos en los que la mística y la ciencia físico-matemática se han estimulado mutuamente y conjuntamente han dado su profundidad al alma»²⁵. Es cierto, por tanto, que en opinión de Tomás la Teología, como interpretación de la Revelación, es la forma más alta de sabiduría. Pero ella necesita, para poder llevar a cabo su propia tarea, del servicio de las ciencias y de la Filosofía. *Propter defectum intellectus nostri*, a causa del defecto de nuestra facultad cognoscitiva, al que también el teólogo cuando hace Teología está expuesto. Por esta debilidad necesita la Teología de los datos independientemente elaborados por el conocimiento natural; aquélla «se sirve» de los mismos, los «presupone»²⁶, en la medida en que escuchándolos, dejándose enseñar por ellos, los toma en cuenta. Así considerado, esta chocante cuestión de quién «sirve» a quién, ¿no resulta sin sentido?

Todo esto significa que la Filosofía y la Teología no pueden estar aisladas una de la otra. Ellas son una unidad poco aparente, tanto en su ejecución viviente como también en su resultado.

Quando se dice, con toda razón, que esta unidad formal de Filosofía y Teología es el principio estructural de las *Sumas* de Santo Tomás, ante todo de su *Summa theologiae*, hay que evi-

²⁵ FRIEDRICH VON HÜGEL, *Andacht zur Wirklichkeit. Schriften in Auswahl*; ed. por M. Schlüter-Hermkes (München 1952), pp. 223, 225.

²⁶ ...utitur. 1 Sent., prolog. 1, 1. ...supponit. In Trin. 2, 3.

tar rápidamente, en el mismo hálito por así decir, un malentendido que parece ser casi inevitable. Es el malentendido según el cual la *Suma* es la forma más exigente del sistema cerrado, más o menos en el sentido de Hegel, quien dice: «La verdadera forma en la que existe la verdad únicamente puede ser el sistema científico de la misma»²⁷. De acuerdo con esta opinión la *Summa theologiae* sería la exposición de un sistema en el cual cada cuestión sería tratada y respondida en su lugar, un adecuado reflejo de la realidad esencial del mundo, una solución total en la que incluso los problemas con los que el pensar natural sólo puede llegar a rozar, también llegarían a su definitiva explicación mediante la respuesta de la fe y de la Teología.

Aquí hay que considerar en primer lugar el hecho puramente externo de que la *Summa theologiae* de Santo Tomás quedó inacabada. Por cierto que no es totalmente exacto llamar a esto un «hecho externo». Pues no sucedió que la temprana muerte de Santo Tomás le hubiese arrebatado la pluma de las manos. En este punto no son acertadas las observaciones del editor que, por regla general, se encuentran en las ediciones. Sino que Santo Tomás manifestó en un día exactamente constatable, el 6 de diciembre de 1273, volviendo a su celda de la celebración de la misa, que le repugnaba seguir escribiendo. «Todo lo que he escrito me parece como paja comparado con lo que he contemplado y con lo que me ha sido revelado». Y permaneció fiel a esta negativa. Esto significa que el carácter fragmentario de la *Summa theologiae* forma parte de su afirmación.

Pero este silencio es solamente la realización más extrema de una actitud que Santo Tomás siempre había formulado y fundamentado teóricamente y con más claridad a medida que avanzaba en edad. Esta actitud no sólo se pone de manifiesto en el carácter fragmentario de la obra; no sólo en lo que falta,

²⁷ *Phänomenologie des Geistes*, Prólogo. Ed. por J. Hoffmeister (Hamburg 1952), p. 12.

sino también en lo que expresamente se dice. Pues se dice explícitamente que todo nuestro saber, también el del teólogo, tiene un carácter fragmentario. La claridad de dicción de Santo Tomás es engañosa. Chenu habla de un argumentar «dentro del misterio»²⁸. Tomás es en tan poca medida un clásico del pensamiento sistemático que, por el contrario, se pone de manifiesto que él abriga «una extrema desconfianza contra los sistemas», *une extrême défiance des systèmes*²⁹. Si de Tomás ya no se puede hacer un «clásico», mucho menos el propugnador de un «ismo». Si se entiende así el «tomismo», en el sentido de que tiene la pretensión de exponer la doctrina de Santo Tomás íntegramente en un sistema de principios transmisibles escolarmente, entonces tiene que ser calificado como una falsificación. Es precisamente, una vez destruida esta imagen, en lo que creemos que reside la grandeza del pensador filosófico y teológico Santo Tomás: en su respetuosa actitud frente a lo que es, respeto que se pone de manifiesto sobre todo en el silencio ante lo inexpresable y ante la inaprensibilidad del ser. No es sólo Dios del que Tomás, de una forma a menudo bastante estremecedora para nosotros, dice que no sabemos lo que es. Ésta es una de las primeras frases de la *Summa theologiae* que no ha querido tampoco evitar a los «principiantes»: *De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit*, «no podemos saber lo que es Dios, sino más bien lo que no es»³⁰. Sí, hay una formulación muy extrema que llama al no saber precisamente lo mejor del propio saber: «Este es el mayor conocimiento humano de Dios: saber que no sabemos a Dios», *quod homo sciat se Deum nescire*³¹. Pero, como se ha dicho, no es sólo Dios del que afirma

Santo Tomás que somos incapaces de comprender su esencia. También las cosas creadas son insondables para nosotros, y precisamente porque las cosas, todas las cosas excepto Dios, son criaturas. Ser criatura quiere decir en primer lugar, reflejar un boceto divino, un boceto que necesariamente permanece inalcanzable para nosotros. Y, en segundo lugar, ser criatura significa ser encendidas como existentes por el *actus purus*; pero el propio existir es tan incomprensible que ni siquiera se puede decir con todo derecho que «existe» («como no podríamos decir que el correr mismo «corre», tampoco podemos decir que el ser mismo «es», *quod ipsum esse sit*»)³². Si se sigue esta pista, se encuentran continuamente en Santo Tomás frases para las que el tomismo de escuela no nos ha preparado en absoluto y que de hecho hacen saltar todo «sistema», como, por ejemplo, la frase: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*, «la esencia de las cosas no es desconocida»³³.

Todo esto no tiene nada que ver con el «agnosticismo». Según Santo Tomás no son imposibles de conocer ni Dios ni las cosas. Por el contrario, son tan cognoscibles que nunca podemos finalizar la empresa de conocerlos. Es precisamente su cognoscibilidad lo que es inagotable³⁴. Esto significa, por una parte, que tiene que haber una desconfianza extrema siempre que alguien aparezca con la pretensión de que ha descubierto definitivamente la fórmula del mundo; significa que no hay que dejarse engañar en la sospecha contra cualquier clase de «ismos», ya sea el «existencialismo», el «marxismo» o también el «tomismo». Pero la sospecha y la desconfianza son sólo una cara de la moneda; es la mitad de la consecuencia de la tesis de que las cosas son al mismo tiempo cognoscibles e inabarcables. La otra cara es una apertura valiente de la afirmación empeñada

²⁸ CHENU, *Introduction*, p. 158.

²⁹ AYMÉ FOREST en su recensión del libro de Geiger, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», vol. 30, 1941/1942, p. 471.

³⁰ I, 3, prolog.

³¹ Por. 7, 5 ad 14.

³² *In Hebd.* 2, n.º 23.

³³ *Ver.* 10, 1.

³⁴ Cf. JOSEF PIEPER, *Über das 'negative' Element in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin*; en: *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin* (München 1953).

siempre en nuevos hallazgos del conocimiento de la realidad, y con ello ciertamente expuesta a nuevas dificultades de la incorporación de esto nuevo a la imagen total del mundo y, por tanto, a nuevos conflictos que exigen continuas y repetidas revisiones de lo conocido hasta ahora, incluso en la Teología. Esta actitud que, ni nos permite arrojar sin más el conocimiento ya encontrado, ni situarnos tranquilamente en una postura falsamente definitiva, no es fácil de llevar a cabo. Es algo muy exigente. Pero es tal vez lo mejor, entre muchas cosas, que hay que aprender en la escuela del «Doctor universal» de la Cristiandad.

Índice alfabético

- | | |
|---|---|
| Abelardo, 74 | Biblia, 35, 44, 134 |
| Academia platónica, 23 | biblicismo, 145, 167 |
| <i>actus purus</i> , 153 ss., 177 | Bierbaum, M., 87 |
| Agustín de Hipona, 34, 57, 68 ss.,
100, 102, 124 | Blanche, F. A., 128 |
| Alberto Magno, 15, 17, 18, 25,
45, 60, 140 | Boecio, 23, 124, 135 |
| albigenses, 37 | Bolonia, 40, 76 |
| <i>ancilla theologiae</i> , 170 | Buenaventura, 25, 66, 82, 87,
131, 140 |
| Anselmo de Canterbury, 74, 135 | Caesarius von Heisterbach, 37 |
| Aristóteles, 16, 34, 44, 52, 94,
124, 134 | Canadá, 21 |
| aristotelismo, 43, 55, 56, 61 | canonización, 29 |
| <i>articulus</i> , 96 | cátaros, 36 |
| autoridad, 65, 68 | Chenu, M.-D., 13, 21 |
| Averroes, 52, 101 | Chesterton, G. K., 19 |
| averroísmo, 142 | Cicerón, 118 |
| | ciencia, 166, 171 ss. |
| | cita, 64 |
| Bach, J. S., 126 | Cîteaux, 17 |
| Baeumker, Cl., 55 | ciudad, 35, 75 |
| benedictinos, 75 | Clemente IV, 26 |
| Bernardo de Claraval, 37 | Cluny, 17 |
| Bernhart, J., 37 | <i>Codex Iuris Canonici</i> , 31 |

- Colonia, 25
 Comentarios a Aristóteles, 26, 42
 Conradino, 26
Corpus Christi, 107
 creación, 116, 137, 145

 Denifle, A., 76
 Descartes, 115
 Dilthey, W., 168
 Dionisio Arcopagita, 25, 57
disputatio, 93
Doctor communis, 31
 Doctor de la Iglesia, 31
 Domingo de Guzmán, 24, 38, 80
 dominicos, 41

 Encarnación, 146
 enseñanza, 46
 Erasmo, 70
 escritos polémicos, 42, 91
 Eschmann, I. T., 70
 exención, 81
 existencia, 150
 existencialismo, 177

 Federico II, 22, 23, 48
 Filón, 170
 Filosofía, 78, 160, 166
 Foresti, A., 176
 franciscanos, 81
 Francisco de Asís, 40
 Fulco de Tolosa, 38

 Geiger, I. B., 34
 Gilson, E., 13, 16, 19, 20, 21, 32, 57, 97, 152, 154, 169
 Goethe, 59, 110, 131

 Grabmann, M., 20, 24, 30, 53
 Gredt, J., 56
 Gregorio Magno, 141
 Gregorio IX, 48
 Grundmann, H., 77, 88
 Guibert, J. de, 160
 Guillermo de Moerbeke, 26
 Guillermo de Saint Amour, 87
 Guillermo de Tocco, 30

 Haecker, Th., 109, 139
 Hayen, A., 34
 Hegel, 95, 175
 Heidegger, M., 65, 130
 Honorio III, 37
 Hufnagel, A., 128
 Hügel, Fr. von, 173
 Humberto de Romans, 84

 Iglesia oriental, 73, 106, 149
 Inocencio III, 37, 39
 Inquisición, 47

 Jean de Barrastre, 80
 Jerónimo, San, 172
 Jordán de Sajonia, 41
 Juan de Saint Gilles, 40
 Juan de Salisbury, 122
 Jünger, E., 102, 131
 Justino, San, 148

 Kant, 102

 latín medieval, 119, 120
 lengua (en Sto. Tomás), 118
 lengua francesa, 121
 lenguaje natural, 127
Liber de Causis, 70

 Little, A. G., 143
 Locke, J., 100
 lógica, 52
 logística, 126
 Lortz, J., 19
 Luis IX, 83
 Lutero, 19, 55

 Maimónides, 154 ss.
 Mandonnet, P., 97
 maniqueísmo, 100
 Maritain, J., 154
 Marx, 31, 64
 Meyer, H., 56
 Miguel Escoto, 52
 Miguel Paleólogo, 106
 mitos, 162 ss.
 Mitterer, A., 32
 Mohrmann, Chr., 120
 Montecassino, 23, 35
 movimiento de pobreza, 24, 35, 44, 137
 Mozart, 33
 mundanidad, 62 ss., 147
 mundo, 137

 Nápoles, 22, 28, 35, 62
 neoplatonismo, 25
 Newman, J. H., 59, 100, 173

 Occidente, 73
opuscula, 50, 113
 órdenes mendicantes, 18, 24, 36
 Oxford, 52, 76

 Palermo, 52
 París, 25, 28, 40, 55, 72, 76, 79
 Pedro de Hibernia, 52, 55
 perfección evangélica, 42, 137

 Pico della Mirandola, 122
 Pío XI, 32
 Platón, 57, 124
 polémica de los mendicantes, 79
 Prantl, C., 93
 Pruche, B., 155
 Przywara, E., 114

Quaestiones disputatae, 27, 96, 114
Quaestiones quodlibetales, 96, 114

 Reginaldo de Piperno, 28
 Reinaldo de Aquino, 22
 Revelación, 161
 Rolando de Cremona, 40, 85
Roman de la Rose, 87

 Sacramentos, 140
 Salerno, 76
 Scheeben, H. Cr., 37, 83
 Schnürer, G., 37
 secularidad, 135, 149
 Séneca, 123
 Seppelt, Fr. X., 39
 Shaw, G. B., 33
 Sigerio de Brabante, 67, 141
 siglo XIII, 15, 44
 simbolismo, 61
 sobriedad, 132
 Sócrates, 95, 99
 Steenberghen, F. van, 13, 15, 86, 142
 Stolz, A., 33
 Suárez, F., 115
Summa contra Gentes, 61, 101, 113, 116
Summa theologica, 27, 96, 113, 116

Teología, 78, 140, 149, 159, 164 Universidad, 55, 72
 terminología, 121, 126 Urbano IV, 26, 106
 Thomas Becket, 74
 Toledo, 52 valdenses, 36
 tomismo, 34, 177 Valery, P., 99
 Toulouse, 54 Valla, L., 119
 tradición, 53, 65
 traducción, 124
traslatio studii, 77 Ward, M., 20